

الكلام والفلسفة

تأليف

الدكتور عادل العوا

استاذ الفلسفة الإسلامية
ورئيس قسم الدراسات الفلسفية الاجتماعية
في كلية الآداب بجامعة دمشق

الكلام والفلسفة

تأليف

الدكتور عادل العوا

استاذ الفلسفة الإسلامية
ورئيس قسم الدراسات الفلسفية الاجتماعية
في كلية الآداب بجامعة دمشق

١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م

مطبعة جامعة دمشق

جميع الحقوق محفوظة

« نهضة الفلسفة ثمر الروح »

الفصل الأول

الفكر العربي

سُبق الاسلام ، في البلاد العربية ، بديانتين مماويتين كان هو نائلتهما وخاتمتهما وملتقى اصلتيهما . فاليهودية جاءت في نظر الشيخ (محمد عبده) - « والناس من فهم مصالحهم العامة بل والخاصة في طور أشبه بطور الطفولية للناسي الحديث العهد بالوجود ، لا يألف منه الا ما وقع تحت حسه ، ويصعب عليه ان يضع الميزان بين يومه وأمه . ثم مضت على ذلك أزمان علت فيه الاقوام وسقطت ، وارتفعت وانحطت ، وجربت وكسبت ، وتخالفت واتفقت .. » حتى جاءت المسيحية وهي « دين يخاطب العواطف ، ويناجي المراحم ، ويتعطف الالهواء ، ويحدث خطرات القلوب ، فشرع الناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملةتها ، ويوجه وجودهم نحو الملكوت الاعلى ، ويقتضي من صاحب الحق ألا يطالب به ولو بحق ، ويفلق ابواب السماء في وجوه الاغنياء ، وما ينحو نحو ذلك مما هو معروف .. »

وعرب (الامتاز الامام) ، بعد ذلك ، عن رأيه في ظهور الاسلام فيقول : « ولما بلغت من الاجتماع البشري بالانسان اشده ، وأعدته الحوادث الماضية الى

رشدہ ، جاء الاسلام يخاطب العقل ، ويستصرخ الفهم واللب ، ويشركه مع
المواطن والاحساس في ارشاد الانسان الى سعاده الدنيوية والاخرية ،
وبين للناس ما اختلفوا فيه ، وكشف لهم عن وجه ما اختلفوا عليه ، وبرهن
على ان دين الله في جميع الاجيال واحد ، ومشيئته في اصلاح شؤونهم ، وتطهير
قلوبهم ، واحدة.. (١)

يبد أننا اذا نفذنا الى صلة هذه الديانات السماوية بعضها ببعض من حيث
فحوى عقيدتها جاز ان نلخص - بإيجاز شديد - اليهودية بأنها دعوة الى توحيد
ينطلق من فكرة الله الواحد الاحد ولكنه يعتبر الآله آله اسرائيل وحسب،
فينظر نظرة قومية ضيقة الى أسس الديانة ومنطلق التشريع . اما المسيحية
او النصرانية فأتيا « منذ كانت ، هي دين التوحيد » قبل ان تندو
« دين التثليث الموحد » . يقول الاستاذ (الحداد) : « النصرانية ،
منذ كانت ، هي دين التوحيد مع قولها بعقيدة التثليث في الطبيعة
الالهية الواحدة ، فالتثليث المسيحي الصحيح لا يعدد ولا يجرىء اللاهوت
الواحد في الله الاحد . انها أولاً واخيراً تؤمن بآله واحد ، كما ينص
عليه مطلع دستور ايمانها الذي هو شهادتها تحت كل سماء . ومن ثم فالإيمان في
الوهية (عيسى) - لا في تأليه (عيسى) - وفي تأنسه وتجسده ، لا يزيد شيئاً
ولا ينقص شيئاً من طبيعة الخالق الواحدة... (٢) » ، وهذا التوحيد المثلث
المسيحي ، ان صح القول ، منطلق رسالة انسانية سمحاء اشبه بارتكاس ذي
نزعة عالمية مثالية مفتوحة تدعو الخليقة كلها ، ولا تقتصر على أي شعب واحد
من الشعوب ، ولا على اية امة من امم الأرض كافة . انه رسالة امر بها السيد

المسيح تلاميذه قائلاً: « اذهبوا الى العالم اجمع واكرزوا بالانجيل للخليقة كلها » (٣) .

وربما جاز قولنا - بهذا الاعتبار عنه - ان الاسلام ، من حيث دعوته ، يوقف موقفاً وسطاً ، أي موقف تركيب يجمع تناهد انجالي الديانتين السابقتين ، فيؤلف بين القومية والانسانية في وحدة شاملة ليست هي بالرسالة القومية المنفصلة - على النهج اليهودي - وليست بالمثالية الزاهدة العالمية المفتوحة على ملكوت السماء اولا وآخراً ، - بحسب المنزع المسيحي - وانما رسالة الاسلام نهضة جامعة ترى ان دين الله في جميع الأزمان ، وعلى ألسن جميع الأنبياء واحد مجوهره ، أي أن الديانات كلها واحدة بالاصل ، وقد اختتمت بالاسلام لانه يضم شتاتها ، ويقوم ما عوج من أصولها الى اتباع اليهودية والنصرانية وغيرها ؛ وهذا ما يسمى بلغة الاصطلاح « التقني » النزعة الانتقائية التي تقف موقف التوسط بين غلو الطرفين المتناقضين ، فتدعو الى قومية انسانية ليست مغلفة ضيقة عنصرية كاليهودية ، ولا مثالية زاهدة اقرب الى الخيال والتمني منها الى التزام الانسان بظروف وجوده ومعاشه في هذه الدنيا . كما هي حل الرسالة المسيحية ، وبذا حل العرب رسالة « خير الامم » ، الامة الوسط ..

أتجب الدين اليهودي (تلوداً) ولاهوتاً ؛ وأتصلت المسيحية بالفكر الفلسفي اتصالاً وثيقاً ، وبلورت المجامع المتعاقبة تفاصيل العقيدة فنشأ عن ذلك « كلام » و« فلسفة » و« تصوف » و« فقه » . وكذا الاسلام فانه كان مبعث نهضة فكرية عظي شاركت في تجربة البشر الفلسفية مشاركة إيجابية فعالة ، وأسهمت في

تطور الوجدان الانساني في الشرق والغرب ، فصار نتاجها جزءاً لا يتجزأ من تراث النمو العقلي والعاطفي في الناس.

وليس من شأننا هنا أن نحكي أسس العقيدة الإسلامية ومنابع الفكر العربي الذي انسابت خلاله فتجلى نتاج ذلك في عصور التاريخ العربي والانساني كلها ولا يزال. ولكن من النافع أن نلمع إلى أن الديانة الإسلامية لم تلحف على الجانب الدنيوي وحده فكل الديانة اليهودية بوجه الأجمال. ولم تلحف على الجانب السماوي وحده فكل الديانة المسيحية باعتبار: بل ان الاسلام سعى سعياً واعياً دائماً إلى الجمع بين الدين والدنيا ، والتأليف بين «السلطة الروحية والسلطة الزمنية» معاً. ولذا نلغى خصال هذا الجمع ماثلة في تعقد الفكر العربي الاسلامي على الرغم من وحدته الأصلية.

وبعبارة أخرى ، لم يعط الاسلام ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله ، بل نظر إلى الوجود المرئي واللامرئي نظرة شاملة جامعة موحدة ، وأقام على مبدأ التوحيد نظام فكر وفلسفة وسياسة وثقافة اتسمت كلها بطابع التعقد في الوحدة ، والوحدة في التعقد. وهذا الطابع المميز ينفي مزاعم «العريين» نفياً باتاً ، ويظهر أن دعوى «بساطة» العرق السامي ، و«تركيبية» العرق الآري ، هي عينها أقرب إلى السذاجة أو البعد عن الأحاطة بحقيقة المعطيات ، كما يبين خطأ بعض الباحثين إذ يقول أحدهم إن «مجار كثيرة تلاقى في ظل الأمبراطورية العربية ، منها الأعجمي الأصل ، ومنها العربي السخيل ، وكان لكلها أثر في تكوين الفلسفة العربية وفي تطورها أيضاً» (٤).

والحق أن الاسلام ظهر والجزيرة العربية في طريقها إلى النهضة. فلم يكن

العرب في جاهليتهم شعباً ساذجاً ولا شعباً راقياً متمدناً كرفي بعض شعوب الأرض في ذلك العصر. وهم لم يكونوا - كما يحسب بعض الناس - بمعزل عن الأمم الأخرى ، بل إن صلات كثيرة كانت تربطهم بغيرهم من النواحي الاقتصادية والسياسية والعقائدية والثقافية. ولما جاء الإسلام قويت هذه الصلات وتنوعت ، فنادى (القرآن) الكريم بأن الله واحد أحد ، وأنه ليس آله قبيلة ولا آله أمة واحدة وحسب هي الأمة العربية بل انه ليس آله الناس وحدهم ، بل هو آله كل شيء ، « وهو رب العالمين » ، « خلق السموات والأرض وما بينهما » وله « ما في السموات وما في الأرض » ، « وعنه صدر الكون والبشر » ، « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » . اختار الله أفراداً من الناس ، واتصل بهم ، وأوحى اليهم ، فكان منهم الأنبياء والرسل ، وكان الغرض من ذلك تعليم الناس ما يعلمه الله لهم بغية هدايتهم إلى الخير : « رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » . ولم يرسل الله من رسول إلا « بلسان قومه ليبين لهم » . وهكذا كان الرسول العربي الكريم خاتم الأنبياء : دعا قومه والناس إلى الاسلام والايمان ، وانبأهم بأن وراء هذه الحياة حياة أخرى ، يومها هو يوم القيامة ، يوم الدين . وفي ذاك اليوم « يصدر الناس اشتتاقاً ليروا أعمالهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ...

يمثل هذه النظرة القرآنية إلى مفهوم الله والوحي والنبوة والرسالة وانتظام الكون في الدارين نهض الاسلام متفدياً الفكر العربي بأصول «أصيلة»

كانت هي قطب الرجي في نمو الثقافة العربية في سائر العصور ، وليست هذه
الاصول بالعنصر «العربي السخيل» كما حسب بعض المتغافلين عن وقائع التاريخ
العربي من حيث حقيقتها المشخصة، أي حقيقتها الراهنة فعلا، وهي حقيقة معقدة
كما ألمعنا . بل إن أصلاتها العميقة إنما تكن في هذا التعقيد الذي كل إنسجامه
الباطني يؤلف وحدته ، ويمثل في الوقت نفسه الجانب الآخر من هذه الاصالة .
جلي ان اعجاز القرآن هو المعجزة الوحيدة التي أيد القرآن بها الاسلام .
يبد أن من الحق أن نضيف بان هذه المعجزة ، وهي من نوع ثقافي وحسب ،
قد استمر اعجازها باستمرار نمو الفكر العربي الاصيل ، فكان القرآن اولاً هو
الينبوع الذي حقق التأثير الاعظم في تطور الثقافة العربية في ظل العصور
الاسلامية . وقد امتدت آفاق الدراسة القرآنية « وأثرت ولا تزال تؤثر في مختلف
الثقافات العربية الاسلامية . فما من تيار فكري في تاريخ حضارتنا الا وقد برز
فيه جانب من جوانب الموضوعات القرآنية التي قامت حولها المدارس والمذاهب
والاراء » (٥) . وتلا الاهتمام بالحديث وبالسنة الاهتمام بالقرآن فنشأت علوم القرآن
وعلوم الحديث وعلوم اللغة لتلبية حاجة الفكر العربي المسلم إلى فهم العقيدة وتنظيم
التشريع ، والرفق بالفكر درجة فدرجة في معارج نموه الطبيعي « الاصيل » أيضاً .
الاسلام دين توحيد ، ولكن حقيقة التوحيد الاسلامي ليست بالحقيقة المجردة
التي تقتصر على جانب دون آخر من النظرة الاسلامية الجامعة كما المعنا . فقد دعا
القرآن الى الايمان بالله واحد ، وعمل الاسلام على توحيد الامة العربية وصهر
قبائلها المتناوشة في شعب واحد ، وصهر الدول التي اخضعها الاسلام لحكمه
بالفتح في دولة واحدة بؤبنا نجد أن « روح التوحيد » في الاسلام لا تقتصر على

بجال العقيدة من دون العمل ، ولا تكتفي بجانب الدين دون جانب السياسة ، بل أن الاسلام في الحق نظام ديني ودنيوي، سياسي وعقائدي، ثقافي وأخلاقي. وقد نشأ عن أصالة هذه الروح أن اتسم بها كل تطور فكري وفلسفي قام في البلاد الاسلامية ، وظهر بنتيجة الحاجة الجمعية الى ظهوره وأزدهاره.

والحق أن شعوباً كثيرة الاختلاف من حيث التربية والتقاليد والقوميه والعقلية انضوت كلها تحت راية الاسلام ، واحتفظت بذكرات ملحة من المنصر الديني الذي كان عاملاً ناجحاً في منطلق الامبراطورية العربية. وقد كان لروح «التوحيد» أثر عظيم في تطورها ونحوها . فقد قارب الحكم الواحد بين المصالح المتفاوتة ، وتمكن اللسان العربي من الولوج الى العقول والقلوب لتغذية العقيدة اولاً ثم لتعمقها ثانياً ، وللأعراب ثالثاً عن عوامل صراع خفية كتبها انتصار الحكم الجديد ، ولكنها ظلت تعمل بنشاط بجهر تارة ، وبصمت تارات ، وحصل من هذا التطور السياسي والثقافي والديني والاجتماعي تفاعل خصب عميق هو الجانب «الأصيل» حقاً في نمو الفكر العربي ايات الحكم الاسلامي. ونشأ عن النهضة التربوية الشاملة في الاقطار الاسلامية امتزاج ثقافات كثيرة بعضها صادر عن الحضارات المحلية في الاصقاع الاسلامية ، وبعضها الآخر قل قلاع عن طريق الترجمة والاقتباس ، فازدهرت علوم اللغة والقرآن والحديث والسيرة والتاريخ ورفدتها آداب (الهند) و (فارس) و (يونان) ، وبرز علماء متفوقون في الطب والفلك والرياضيات والكيمياء والطبيعيات وما اليها ، وهذه «مجار» أصيلة في تطور الفكر العربي بعد الاسلام .

يبد أن الفلسفة العربية ، بالمعنى الدقيق ، ليست تدل على مفهوم واحد بسيط.

وقد جرى العرف بأن تطلق هذه التسمية على جزء واحد مما يصح أن يشمل مفهومها حقاً . فالفلسفة العربية بالاعتبار الشائع هي الحركة المتأخرة نسبياً، والتي زهت بأسماء (الكندي) و (الفارابي) و (ابن سينا) و (ابن رشد) واضرابهم . ولكن التعمق في دراسة الفكر العربي بالرجوع الى معطيات حياته التاريخية واعتماد صلاته الطبيعية بخصائص « التوحيد » العربي في الاسلام ، كل هذا يجعلنا لانكتفي بهذه الدلالة الضيقة ، ونستعيز عنها بتبيان جانب « التقيد والوحدة » في الفكر العربي المتفلسف ؛ وهذا يعني أن لهذا الفكر وجوهاً كثيرة تتباين وتتفق كتباًين أوجه الموشور الواحد واتفاقها .

و بشعير آخر ، كانت المشاغل الدينية أبرز مناحي النشاط الفكري والروحي في البلاد العربية عند ظهور الاسلام . وقد نمت حاجة المسلم لتفهم دينه واعمال الفكر فيما آمن به شيئاً بعد شيء . وامتزجت أحداث السياسة بشواهد الحياة اليومية التي عاشها المسلمون في عصر التوسع والفتح ، وأضيفت الى ذلك مقتضيات الايمان ذاته ثم استقرار الملك في ظل العباسيين ، وازدياد الثروة ، وازدهار حركة الترجمة التي تناولت تراث الشعوب المختلفة ، فولد « الفكر الفلسفي » في الاسلام بظهور « علم الكلام » و « علم الفقه » و « التصوف » و « الفلسفة » بالمعنى الدقيق ، وكلها جوانب او وجوه هذا الفكر العربي الموسوم بروح التوحيد المعتقد الجامع مآً .

وليس في وسعنا أن نتكلم هنا على جميع هذه الوجوه المتآزرة من « الفكر الفلسفي » بعد الاسلام ، على الرغم من أن مواضيع هذه الوجوه الكثيرة هي مواضيع واحدة بكنهها وجوهرها ، ولكن وجهات نظر « الفقه » و « الكلام »

و « التصوف » و « الفلسفة » إنما تتناولها من زوايا معينة ، فينشأ عن ذلك وحدة في كثرة ، وكثرة في وحدة معاً .

وليس من النادر أن تجتمع هذه النزعت كلها لدى مفكر واحد ، أو عند جماعة أو فرقة واحدة . فنلقى نزعة « الكلام » ، وهي جانب الدواعي عن الدين بالعقل ، إلى جانب « التصوف » ، وهو الجريان في مضار الدين خلف العاطفة والانفعال ، يراقبها متزع « قهبي » يمثل هدف العقل العملي ، العقل المشرع في الاسلام ، ثم متزع « الفلسفة » بالمعنى الدقيق وهو يستهدف الوصول إلى الحقيقة عن طريق المنطق والاستدلال . ولعل مما « يلفت » غرابة هذا التلاقي أن نذكر تفقد « الروح العربية » التي جاء الاسلام مؤيداً لنزعاتها الثقافية ، وهي نزعات جمع وتأليف ، جمع بين العقل والعاطفة ، والايمان والفكر ، والدين والدنيا ، والامامة والسياسة ، مع سعي جاهد إلى التوفيق بين الأطراف المتقابلة ولو أدى ذلك أحياناً إلى التضحية بمقتضى الخواجز الاصطلاحية التي يستلزمها البحث المنطقي الميسر عن عنصر واحد بسيط يتخذه الباحث ستاراً لفراده من الالمام بالوقائع والمعطيات كلها بأن واحد . وإن امتناعنا عن الاسهاب في هذا الكتاب يحول بيننا وبين تناول التجربة الفلسفية بمعناها الواسع ، هذا المعنى الذي يشمل « التصوف » و « الفقه » كما يشمل « الكلام » و « الفلسفة » بالمعنى الدقيق . وعلى هذا فإنا نكتفي بالوقوف عند متزعين اثنين من منازع هذه التجربة الواسعة ، وختصر على الالمام بالمجرى « الكلامي » والمجرى « الفلسفي » وحدهما ، لأنها أكثر اتصالاً بالأسلوب العقلي ، وأقرب إلى معنى الفلسفة كما يحددها النظر اليوناني - العربي - الغربي ، وهو مضارنا في هذه البحوث .

الفصل الثاني

علم الكلام

بين « علم الكلام » في الاسلام وبين « الفلسفة » بالمعنى الدقيق جامع وثيق يمثل الاتجاه العقلي واعتماد المنطق والحجة والبرهان سبيلا لنوال القصد ، وبلوغ الهدف ، وتحقيق المرام . بيد أن التجربة « الكلامية » تختلف عن التجربة « الفلسفية » اختلافاً عظيماً لا يرجع الى تفاوت المواضيع ولا الى تباين السبل ، اذ المواضيع كلها واحدة مشتركة تنبع من مشاغل الناس في البيئة العربية الاسلامية والسبل واحدة مشتركة أيضاً لأن « الكلام » فكر عقلي و « الفلسفة » بحث عقلي كذلك . وإنما يمثل الاختلاف بينهما في الغاية المرموقة ، والفرض المنشود . فالكلام - كما يرى (ابن خلدون) - « علم يتضمن الججاج عن العقائد الایمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة » . والفلسفة تحليل بالنظر الفكرية والأفيسة العقلية و « ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين ^(٦) » . ظلتكم محام ينافع عن الاسلام ويزود عن حياضه ، ومجادل

بالتي هي أحسن ، ما استطاع اليه سبيلا . والفيلسوف باحث عقلي مدقق يرثب الأدلة والحجج وينظم الأقيسة والبراهين ثم يطلق الحكم على ما يجده حقا في نظره كقاض .

نشأ « علم الكلام » من طبيعة الدين الاسلامي ذاته ^(٧) . وقد ذكرت في أسباب تسميته آراء كثيرة منها أنه سمي « علم الكلام » لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الاولى مسألة كلام الله وخلق القرآن . فسمي العلم كله بأهم مسألة فيه . أو : لأن مبناه « كلام صرف » في المناظرات والعقائد ، وليس يرجع الى عمل . أو : لأن أنصاره تكلموا في مسائل كان السلف يسكت عنها . أو : لأنه في طرق استدلاله على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبنيه مسالك الحجة في الفلسفة ، فوضع للاول اسم مرادف للثاني ، وسمي « كلاما » مقابلة لكلمة « منطق » .

ولعل وجه الصواب في استجلاء سر هذه التسمية أن ننظر الى تاريخ ولادة هذا العلم وتتبع تطوره ونمائه حتى نجده في عصر (المأمون) مثلا وقد استوى على سوقه وأصبح شيوخ المعتزلة يستأثرون بدعوى أن « الكلام » لهم دون سواهم ، وما هذه الدعوى سوى مرادف قولنا : إن علم الكلام يعني « الفقه في الدين » نظير « الفقه في العلم » وهو علم القانون ^(٨) .

والثابت أن اسم المتكلم يطلق على من يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد والعقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتلبا براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها . وسمي مأخذا اصطلاحا يتسم ويستعمل للدلالة على هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة ، بسبب الدين ، كبادئ لا تقبل المناقشة ، موضوع برهنة . فيتكلمون في تلك القضايا او المبادئ ويسالجونها ثم ينتهون

بتركيز هذه المبادئ في صيغ يرون من الواجب أن تكون مقبولة حتى من الأدمنة المفكرة (٩) .

رأى (غولدتسبير) أن أقدم المتكلمين هم المعتزلة . وذهب الاستاذان (حنا فاخوري) و (خليل الجر) الى أن (الاشعري) هو مؤسس علم الكلام بمعناه الذي حدده (ابن خلدون) . ولكننا نرد هذين الرأيين المتعارضين معاً ، ونعتقد أن (علم الكلام) كان موجوداً قبل انشقاق (واصل بن عطاء) مؤسس فرقة الاعتزال . ونجد من الغلو ان نحصر دلالة (علم الكلام) على المنزعة السلفي أو السني وحسب كما أعلن (ابن خلدون) وجاراه الاستاذان الزميلان . وعندنا أن (الكلام) كان دائماً في جميع الفرق الدينية الاسلامية ، وهي فرق دينية سياسية - ثقافية معاً . وكان (الكلام) في بادئ الامر جملة مذهبية غامضة متحولة . ثم أخذت تتفتح وتتضح ببطء تبع يقظة الذكاء الجمعي تدريجياً في أواخر العصر الأموي والعصور العباسية المتلاحقة . وكانت ولادة هذا العلم ترافق هذا الوعي وتستجيب لذبوع التعليم الفلسفي من جهة ، كما تتسق مع نمو التطور الطبيعي للفكرة الدينية ذاتها من جهة أخرى . وربما بلغ هذا الامر في جلالة جلاء اليقين اذا فطن الباحث الى أن ماهية علم الكلام تلي في الواقع النزعات المتباينة لدى أكثر المواطنين عدداً في البيئة الاسلامية . وهذه النزعات تقع في منزلة بين منزلي الفكر الفلسفي المجرد والفكر العملي اليومي المشخص ، أي بين النظر والعمل . وهو لتلك يمثل « الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام ، تلك الحركة الوسيعة المنصلة بحياة الناس وعقائدهم وآمالهم وقيمهم وسلوكهم . ولا تتخيل ، ولو على طريق المجاملة ، امكان عدم ولادة علم الكلام وتوقف

نماه وتطوره كما حسب ذلك جازاً الأستاذ (ابو الحسن على الحسيني الندوي) حين وصف نشأة الاعتزال بقوله : « أولع الناس بالخوض في مسائل الذات والصفات ، وأثاروا مسائل ليست عندهم وسائل الوصول إليها ، ومؤهلات الحكم عليها ، وكان ذلك بتأثير الفلسفة اليونانية التي لم تكن إلا مجموع خواطر لا تقوم على أساس علمي ، وطلسماً من كلمات ومصطلحات يروع الانسان ، فاذا افتقده لم يجه شياً . وقد كان المسلمون في غنى عن ذلك بما جاء به الرسول من علم محكم ، وبينه واضحة كما قدمنا . وقد انصرفت مهمهم إلى الجهاد والفتح الاسلامي ، ونشر الدعوة والمسائل الجديدة ، وتدوين العلوم المعينة ، ملك عليهم ذلك عقولهم وأفكارهم ، واستنزف جهودهم وأوقاتهم . فلما انتقلت العلوم اليونانية والسريانية إلى العربية ، وانصرف الناس عن ميدان القتال ، وتنفسوا عن الجهاد ، أثيرت هذه المباحث ، وأقبل الناس عليها ، وكان أسرع الناس إليها هي الطبقة التي كانت أشد انفعالاً وتأثراً ، وأسرع قضاءً وتحكماً ، وكانت ذات فطنة وذكاء حاد . ولكنه ذكاء ليس فيه عمق ولا نبوغ ، وكان ذكاء طافياً لم يعرف الرسوب والنزول إلى الأعماق والاستقرار في القعر . كان يتقدم هذه الطبقة طائفة تعرف في تاريخ الاسلام بالمتزلة الذين كانوا مع ثقافتهم الواسعة ، وذكاؤهم النادر لم يتعمقوا في العلم ولم يدققوا ، وكانت ثقافتهم أوسع مما هي أعمق ، وقد أخطأ كثير منهم فهم حقيقة الدين ، وأسرفوا في تقدير سلطان العقل وحدود العلم الانساني ، فجاءت نظراتهم في الدين ومباحثهم في ما وراء الطبيعة نظريات فجأة لم تتضح بعد ، ومباحث مستعجلة قد فاتها الاحكام والتدقيق ، شأن كل شعب وكل طائفة في بداية النور العقلي ، وفي الطفولة

العقلية ، ولو قدر لهم أن يعيشوا ويتقدموا في العلم لنقضوا كثيراً مما أبرموا ، وأبرموا كثيراً مما قضوا» (١٠).

ولسنا هنا في صدد تفنيد هذا الرأي وتبيان تناقضه بين اعتبار الاستقرار في القعر دليل التعمق والتبوع ، وبين الايمان بالتطور وبمجاراة مراحل النمو والتكامل في الفكر والعلم ، ولكننا نلاحظ أن المؤلف لم يتقيد بما دعا اليه من القول بأن الحياة متحركة متطورة وإن من الخطأ تطبيق مقاييس العصر على الشخصيات القديمة (١١) ؛ بل ذهب إلى أن علم الكلام ولید الفلسفة اليونانية والعلوم السريانية من غير أن يكون للبيئة الاسلامية أثر في ولادته ونموه وتكامله . وله أن يثار في الاعتقاد بأن الفلسفة المذكورة هي مجموع خواطر لا تقوم على أساس علمي ، وكأن العلم هو علم العصر التي نعيشه لاعلم اليونان ومن عاصرهم ، ولكننا نتساءل قائلين : ترى هل هو جاد في تخيل أن من الجائز وقوف التطور العقلي لدى العرب والمسلمين في مرحلة العصر الأول من الاسلام ، وامكان تخلف فكرهم عن التفلسف من حون سائر البشر ، ونحن نشاهد معاناة وبالتاريخ أن كل فكر في أية أمة وشعب هو دائم التطور والنمو ما دام حياً ؛ وإن للديانات كلها ، السماوي منها وغير السماوي ؛ لاهوتاً خاصاً يتعذر التغافل عنه ؟

الحق أن ولادة « علم الكلام » تركز إلى أسس عميقة متصلة بمجالات الفكر الجمعي لدى جمهرة المثقفين في الاسلام عامة ، واشياع الفرق الدينية بوجه خاص . ولا ريب أن ولادة فرقة المعتزلة تقدم لنا مثلاً نموذجياً رائعاً . ذلك ان (واصل بن عطاء) لم يكن يقدر على خلق مدرسة الاعتزال التي شغلت

منزلة عظمى في حياة الفكر الاسلامي لو لا ان استجاب له تلاميذه الجدد ،
وايده اتباعه الذين كانوا متأهبين من قبل ، باستعداد مسبق ، لقبول وثبة
جديدة في مضمار « تعقل الدين » ، أي في مجال الانتقال من مرحلة الايمان
الساذج الى ايمان عقلي يؤلف النظر فيه قوام علم « اللاهوت » . وهذا الرأي
يخالف ما يروى عادة في نشأة المعتزلة من ان سببها هو الخلاف في الرأي الذي
أدى إلى انفصال (واصل) عن استاذة (الحسن البصري) الشهير . فالقضية
التي تار الخلاف حولها لم تكن قضية منافاة مذهبية من حيث الناية ولا الطريقة .
بل إن « اعتزال » (واصل) لم ينشأ في الدرجة الأولى عن مقاومة مذهبية
تتعلق بمسألة كفر المسلم الذي يقترف معصية كبرى ، بل هو ناتج عن تقدم
الفكر العربي وبلوغه مرحلة جديدة من مراحل تطوره . وهذه المرحلة كان
يمثلها ذات الرجال الذين أصبحوا فيما بعد اتباع (واصل بن عطاء) . وخير دليل
— في رأينا — على ان الفكر الاعتزالي كان يمر بدور انتقالي في اول ظهوره
هو تلك الفكرة الشهيرة التي نعتها (غولدنيسهر) بأنها « دقة عجيبة لانتقائها
إلا العقول الفلسفية »^(١٢) ، وهي فكرة أن الفاسق ينزل في منزلة وسط بين
متزلي الايمان والكفر . ومن الجلي ان التطور الذي نذل عليه إنما كان
يتجه جهة تضيق حرية الاختيار الالهية حرصاً على صيانة مفهوم العدل في
نظر العقل .

ونمة مثل آخر يجلو الصيغة الشعبية ، بل الصيغة الجمعية ، لمناظرات علم
الكلام والبحوث والمناقشات الكلامية العنيفة التي كانت تؤدي أحياناً الى
حوادث دامية ، ونعني تاريخ قضية « خلق القرآن » او « عدم خلقه » ولا

ينبغي ان هذه « المحنة » قد أثارت اهتمام المسلمين في مختلف الطبقات، يستوي في ذلك الخلفاء والعلماء والعقهاء وسواد الناس .

وعلى هذا يجوز القول بان الفرق الدينية او الكلامية ، على اختلاف نزعاتها ومشاربها ، إنما هي أدنى الى ان تكون أوجهاً تعبر عن منازع الفكر العربي المتدين حين نهض يدافع — بأساليب العقل — عن عقيدته الاسلامية . فهذه الفرق جميعاً تصدر عن تيار فكري أعم هو التيار الذي يجعل « الكلام » « علماً نوعياً للعبقريّة الفلسفية في الاسلام » ، ويجعل فرق « الكلام » أشبه بأمزجة يتوزعها سلم وحيد أكثر من اعتبارها مدارس متباينة يفترق بعضها عن بعض بالطريقة او التماسك المنهجي . وقد أصاب (احمد امين) كبد الحقيقة عندما أبان أثر القرآن في نشأة الحركة الكلامية ، والمع الى اتصال هذا العلم « — في نمائه وتكامله — بظروف الحياة العربية الاسلامية والحاجة الداعية الى نهوض فئة من المفكرين بسبب تعقل الدين والدفاع عنه ضد خصومه من المثقفين غير المسلمين او المسلمين غير المخلصين . يقول : « إن القرآن الكريم ، بجانب دعوته الى التوحيد والنبوة وما اليهما ، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد محمد (ص) فرد عليهم وقض قولهم » . فتأصل ، من ثم ، موقف الدفاع والمناظرة في الفكر العربي المسلم ، ورسخت جنوره ، واضطر « المتكلمون » الى مناقشة كثير من المسلمين « الجدد » لأن كثيراً ممن دخلوا في الاسلام — بعد الفتح — كانوا من ديانات مختلفة : يهودية ونصرانية وماتوية وزرادشتية وبراهمة وصابئة ودھريين الخ . كانوا قد نشأوا على تعاليم هذه الديانات وشبوا عليها ، وكان ممن اسلم علماء في هذه الديانات .

فلما اطمانوا وهدأت نفوسهم واستقرت على الدين الجديد ، وهو الاسلام ، اخنوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم ، ويشيرون مسائل من مسائله ، ويلبسونها لباس الاسلام ، وهذا ما يعلل ما نرى في كتب الفرق من أقوال بعيدة كل البعد عن « الاسلام » . ومن هنا نشأ واجب اضطلع به مفكرو الاسلام ، هو واجب المناظرة والنقد .

أضف الى ذلك أن من شأن « التعقد » العربي المسلم ان الخصومات السياسية ذاتها كانت تصطبغ بلون المناظرة الدينية ، وكان اولاء الذين يتقاتلون من أجل هدف أعلى سبيلهم انما كانوا يناضلون في الوقت عينه من أجل آرائهم في الدين والايمان ، وكان الحرص على ازدياد اتباع فرقة ما وانتشارها في الناس سبباً موصولاً في مزيج الفكر بالسياسة والعقيدة معاً ، فكانت كل فئة من فئات ، او فرقة من الفرق ، تدعي لنفسها ميزة الصديق والصواب ، وتحتكر الحق بتوزيع الكفر والايمان علي الناس ، وبمنحهم وثيقة الدخول الى الجنة او الخلود في النار ، وكانوا يتقارعون في هذا الميدان باسم الدين ، وهم في الحق يصطارعون لاختلاف نزعاتهم السياسية ، ومصالحهم القومية او الاقتصادية او الفكرية والثقافية .

وجملة القول ، ان المتكلمين ، جماعات وأفرادا ، يتفقون كلهم في الاتصاف بنعوى دفاعهم عن الدين ، وتفرعهم بامتلاك ناصية الحق ، ثم قد كل جماعة منهم او كل فرد لسائر الجماعات او الافراد ، واستنادهم الى تأييد هذا النقد بالاجوء الى الحجة والدليل ، وهذه الحجة او الدليل نتيجة استخدامهم العقل والنظر العقلي على تفاوت فيما بينهم بحسب تفاوت حظ كل جماعة او كل مفكر

فرد من الايمان بمنزلة العقل الى حد كبير او صغير .
وقد تضاربت الاقوال ، وكثر تضاربها ، حول احصاء الفرق الكلامية في الاسلام وتصنيفها . ولعل (ابن حزم) يقف موقفاً « مدرسياً » صحيحاً حين يحدد « فرق المقرين بجملة الاسلام » بخمس فرق هي : أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعية والخوارج ^(١٣) . ونحن سنعرض بإيجاز الملمة خاطفة عن هذه الفرق « المدرسية » ونسعى الى تتبع ما سبقها وما لحق بها من حركات تحت عنواني « الفرق الاولى » و « الفرق المتأخرة » ونختتم بالملمة الى حركة « الاصلاح الديني الحديث » ..

آ - الفرق الاولى

تذكر رواية شهيرة ان (عمر بن الخطاب) آتي بسارق فقال : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله علي ، فأقام عليه الحد ثم ضربه اسواطاً ، فقيل له في ذلك ، فقال (أمير المؤمنين) : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله تعالى . فاذا صحت هذه الرواية فهمنا منها تنبيه الافكار الى مشكلة « حرية الاختيار » وخلصنا الى ان (عمر بن الخطاب) يحاسب الناس على أفكارهم ويعتبر الجلد جزءاً لبحث أمر النبي (ص) — بحسب شرح الراوي — بعدم الخوض فيه ، نظراً لأن الله لم يقض على السارق بأن يكون سارقاً . . وإلا بطل التعليم وقضت المسؤولية ، وهذا كله يبين روايات أخرى تعلن إن (الفاروق) لم يكن يعارض الاجتهاد بالرأي . .

والحق ان « الكلام » في القدر ، إثباته ونفيه ، موضوع من المواضيع

الاولى التي بدأ بها الفكر الكلامي فيما يبدو ، وقد تبلورت التجربة الكلامية في أول عهودها داخل فرق رئيسية ثلاث هي : (القدرية) ، و (الجبرية) ، و (الصفاتية) .

القدرية

نهض بها (محمد بن خالد الجهنبي) المتوفي ٨٠ هـ - ٦٩٩ م وخلفه (غيلان ابن مروان الدمشقي) وآخرون ، قالوا : إن الانسان حر الارادة وله قدرة على أعماله فأطلق خصومهم عليهم اسم « القدرية » بالاستناد الى حديث جاء فيه « القدرية مجوس هذه الامة » ، وكان الاولى تسمية خصومهم بهذا الاسم لأنهم يقولون بأن القدر يحكم جميع أعمال الانسان من خير وشر .
والقدرية — في جميع الاحوال — يقولون ان الانسان مخير مخنار ، لا مسير مجبر ، وانه قادر على فعل الخير والشر ، مسؤول عما يفعل يوم الحساب ، مثاب على الخير ، معاقب على الشر ، وذلك بمقتضى العدالة الالهية .
وهم يتأولون الصفات القاتية مثل « اليد » و « العين » التي وصف بها الله في (القرآن) وينفون الصفات المعنوية « كالعلم والقدرة » ، فيذهبون الى أن صفات الله وذاته أمر واحد ، أي ان الله تعالى عالم بذاته لا يعلم خارج عن ذاته ، وقادر بذاته ، لا بقدرة خارجة عن ذاته . .

الجبرية

نهض بها (جهم بن صفوان) المتوفي ١٢٨ هـ - ٧٤٥ م وتابسه جماعة عرفوا احياناً بالجهمية نسبة اليه وهم يقولون : إن العبد مجبر مسير في كل ما يفعل .

لا اختيار له مطلقاً ، ولا قدرة له على شيء ، وقد انطلقوا من الآية القائلة : « وليس كمثل شيء » فنفوا الصفات الالهية التي تحمل التشبيه ، ونزهوا الله عن مخلوقاته ، وانكروا الرؤية السعيدة ، رؤية الله في الآخرة ، وتأولوا آية « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » وأعلنوا اعتقادهم ببناء الجنة والنار لان البقاء — في رأيهم — صفة خالصة لله تعالى لا يشاركه فيها شيء .

الصفائية

نهض بها (عبد الله بن سعيد الكلبي) ونابيه في موقفه جمهور كبير من العلماء فامتنعوا عن التأويل واقتصروا على التنزيل من غير تبيان « كيف » ، بل اکتفوا بما جاء كما جاء وقلوا مثلاً في فهم معنى « يد » الله : إن له يداً ولكن ليست كيد الانسان . ومنهم من تطرف فوق في التشبيه وهم المجسمة او المشبهة . أما في موضوع القضاء والقدر فقد اعتنقوا الفكرة النائية في سواد المسلمين وهي تنفي عن العبد القدرة والارادة ، وتعتبر الانسان مسيراً بقضاء من ربه وقدر في ما يفعل وفي ما ينع .

ب - الفرق المدرسية

تضم الفرق « المدرسية » التي كثرت وتنوعت وازدهرت في أوج نماء « علم الكلام » عدداً كبيراً من النزعات والآراء نجتمعها أسماء خمسة يشير كل واحد منها الى حركة واسعة ، ويجري من مجاري تطور الفكر العربي المسلم فيما سبق عصر التفتقر والانحطاط . وسنحدث بإيجاز عن هذه الفرق « المدرسية »

ونلج الى اشهر النزعات التي تنطوي عليها كل منها . ونبدأ بالخروج ثم الشيعة
فالمرجئة والمعتزلة وأهل السنة والجماعة.

الخوارج

رجع جنود « علي بن ابي طالب » من معركة « صفين » متباغضين متنافرين
يمزق شملهم تباين الرأي حول مسألة التحكيم . فلما دخل « علي » (الكوفة) تخلف
عنه فريق من أنصاره السابقين ، وخرجوا عليه ، وأنصرفوا إلى « حروراء » ،
ونزل بها منهم اثنا عشر ألفاً ؛ وما لبث أن انضم اليهم آخرون بعد ظهور نتيجة
التحكيم وفوز « معاوية » بإمرة المؤمنين ، فاطلق عليهم جميعاً اسم « الخوارج »
أو « المحكة » أو « الحروريون » . وقد اقسمت فرقهم إلى عشرين فرقة فرعية
يجمع بينها القول بالكفار (علي) و (عثمان) و (أصحاب الجمل) و (الحكيم) وكل
من رضي بالتحكيم ، و صوب الحكيم أو أحدهما كما اتفقوا جميعاً في وجوب
الخروج على السلطان الجائر . ومن أشهر هذه الفرق الفرعية :

١ - الأزارقة : اتباع (أبي راشد نافع بن الأزرق الحنفي) وهم يتميزون
بتكفير مخالفينهم من المسلمين واستحلال قتل أطفالهم ونسأهم .

٢ - النجدات : اتباع (نجدة بن عمر الحنفي) وهم لا يكتفون بالقول
بجواز قتل مخالفينهم من المسلمين فعل (الأزارقة) بل يذهبون الى واجب قتلهم .

٣ - الصقرية : (اتباع زياد بن الاصفر) وهم لا يكفرون القعدة عن القتال
إذا كانوا موافقين لهم في الدين والاعتقاد ، ولا يرون قتل أطفال
المشركين ونسأهم .

٤ - الاباضية : اتباع (عبد الله بن اباض التميمي) وهم يذهبون إلى أن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ، وان من الجائر مصاهرتهم وان دارهم دار توحيد ، إلا معسكر السلطان فانه دار بني . وقسم (الاباضية) ذاتها إلى ثلاث شعب هي : (الحفصية) و (الحارثية) و (اليزيدية) . ومهما تباينت تفاصيل الاراء والمواقف الفرعية لدى (الخوارج) فانهم جميعاً يشتركون في تميزهم :
اولاً : عن الشيعة : من حيث أن الخوارج يكفرون (علياً) ، وينكرون التقية ، ولا سيما قية العمل . ويرون واجب الخروج على السلطان الجائر من غير مواربة ولا تدبر .

ثانياً : عن المرجئة : من حيث أنهم ينكرون موقف الارضاء الحيادي المسالم ولا يرجئون أمر اصحاب الفتنة إلى الله ليقضي هو بينهم .

ثالثاً : عن المعتزلة الذين وضعوا مرتكب الكبيرة من المسلمين ، أي الفاسق ، في منزلة بين منزلي الايمان والكفر ، في حين أن الخوارج يكفرونه . كما أنهم لا يهودون في تطبيق مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولعل مصدر « خروجهم » هو رأيهم في الامامة وقولهم انه ، إن كان لا بد منها ، فأصلح الناس لها أحق بها ، سواء كان قرشياً أم لا ، عريباً أم لا . وقد جانبوا التأويل والتزموا حرف الآيات القرآنية . وأثبتوا الفعل للبعد ، واستعاروا من المعتزلة بعض رأيهم في القدر خيره وشره . ومنهم من يعلن بأن أفعال العباد مخلوقة لله ، ومكتسبة للبعد بالحقيقة لا بالمجاز .

الشيعية

ظهرت بذرة (التشيع) منذ وفاة الرسول ﷺ واختلاف المسلمين حول من يخلفه إذ ذهب بعضهم إلى أن الخلافة يجب أن تكون في آل بيت النبي ، وان (علي بن أبي طالب) ، ابن عمه وزوج ابنته (فاطمة) ، أحق الناس بها . وظلت هذه البذرة غافية في عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة ، وبقيت في مستوى الحزب السيامي الى أن انضم الى انصار (علي) وولاه الموالي الساخطون على عصبية العرب (الامويين) القومية ، ولا سيما (الفرس) الذين ينظرون نظرة (كسروية) في تعظيم البيت المالك ، كما انضم اليهم فريق من الغلاة الذين حقدوا على الاسلام فنشأ من هذا التحالف السلمي مبدئياً فرقة (الشيعية) التي ترى أن (النبي) أوصى نصاً على خلافة (علي) وان الخلفاء الراشدين الثلاثة الاولين وخلفاء (بني أمية) و (بني العباس) كلهم غاصبون لم يأخذوا بالنص على الوصاية .

افترقت (الشيعية) الى شعب كثيرة متفاوتة شتى ، ومرد افتراقها الى امرين :
١ - الاختلاف في المبادئ والتعاليم : فمن الشيعة الغلاة المتطرفون الذين يسبقون على الأئمة من نسل (علي) ثوب القداسة ويبالغون في الطعن على من خالف (علياً) وحزبه حتى درجة التكفير . ومنهم المعتدلون الذين لا يسرفون في إقرار حق الأئمة بالخلافة ويكتفون باعتبار خطأ من خالفهم زللاً لا يبلغ رتبة الكفر .
٢ - الاختلاف في تعيين الأئمة : قد أعقب (علي) وأبناءؤه كثيرين واختلف الشيعة فيما بينهم على تعيين الأئمة من ذرية (علي) : منهم من يقول هذا ، ومنهم من ينادي بذلك .

من أشهر فرق الشيعة ، على تفاوت منزلتها من الغلو والاعتدال :

١ - السبائية : اتباع (عبد الله بن سبأ) ، وهو يهودي امه أمة سوداء ولذا يعرف بابن السوداء . اذاع في الناس دعوى أنه وجد في التوراة ان لكل نبي وصياً . وان (علياً) وصي (محمد) ، وأنه خير الاوصياء ، كما أن (محمداً) هو خير الانبياء . وزعم ان (محمداً) سيرجع الى الحياة الدنيا ويقول : « عجبت لمن يقول برجة (المسيح) ولا يقول برجة (محمد) » . وقد انتهى (ابن السوداء) الى ادعاء الوهية (علي بن ابي طالب) ، فهم (علي) بقتله ، ثم اكنفى بنفيه الى (المدائن) . ولما قتل (علي) صور (ابن سبأ) للناس ان (علياً) صعد الى السماء صعود (ابن مريم) وأن الرعد صوته ، والبرق بسمته ، وأنه سيرجع الى الارض .

٢ - الغراية : قالوا ان (علياً) يشبه (النبي) كما يشبه الغراب الغراب ، فسوا لذلك بالغراية . وذهبوا الى أن الرسالة كانت لـ (علي) ولكن (جبريل) أخطأ فنزل على (محمد) . ولعل هاتين الفرقتين مما يجدر إخراجهم عن فرق (الشيعة) لأن (الشيعة) أنفسهم يصفون اتباعها بأنهم « غلاة » .

٣ - الكيسانية : اتباع (كيسان) * ، وهو مولى (علي بن أبي طالب) أو تلميذ ابنه (محمد بن الحنفية) ، وهذه الفرقة تقس شخص الامام ، وثق بعلمه ثقة مطلقة ، وتعترف له بالعصمة . وترى أن الامام بعد (علي) و (الحسن) و (الحسين) هو (محمد بن الحنفية) الذي لم يمت ، وإنما أقام بحيل (رضوى)

* تنسب هذه الطائفة الى (كيسان) مولى (علي بن ابي طالب) الذي قتل في موقعة (صفين) سنة ٣٧ هـ / ٦٥٨ م . وفي رواية ضيقة لـ (المسودي) و (ابن عبد ربه) تنسب الى (المختار بن ابي عبيد) الذي ثار في خلافة (عبد الملك بن مروان) فقتله (مصعب بن الزبير) سنة ٦٧ هـ / ٦٨٧ م .

عنده غسل وماء، وانه سيعود ليهدي الناس ويملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. ومن أشهر آراء (الكيسانية) قولهم بالبلاء، أي ان الله تعالى يغير ما يريد تبعاً لتغير علمه وتبدله، وان الارواح تتناسخ، وان لكل شيء ظاهراً وباطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة، وان ما انتشر في العالم من حكم وأسرار مجتمعة في الشخص (الانساني)، وهو العلم الذي أثر به (علي) ابنه (محمد بن الحنفية)، وان كل ما اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقاً.

٤ - الزيدية : اتباع (زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب)* وهم يقولون بجواز امامة المفضل مع قيام الأفضل. ولذا فاتهم لا يبرأون من (أبي بكر) و (عمر)، بل يصحون امامتهما، ويرفضون مبدأ التقية والعصمة وغياب الامام أو اختفائه. ويعتبرون الأئمة كسائر الناس لولا أنهم أفضل البشر بعد (الرسول). وقد تأثرت (الزيدية) بـ (الاعتزال) واشتروا الاجتهاد في الأئمة. ولما انقض سائر (الشيعة) من حول (زيد بن علي) لاعتداله وقال غلامهم: (جعفر) امامنا بعد أبيه (علي زين العابدين) مما هم (زيد) بـ (الرافضة).

٥ - الامامية : اسم شامل يشير الى طائفة من الفرق الشيعية التي تختلف

* تلحق (زين بن علي بن العابدين) علي (واصل بن عطاء الخزّال)، رأس (المرتلة) واصبح جميع اصحابه (مرتلة) الا من خرج عليه منهم - فارضد (الامويين) لاقتراع الخلافة منهم فحاربه (يوسف بن عمر الثقفي) فتوفي (زيد) متأثراً بجراحه سنة ٥٩٤/٧١٢ م.

عن (الزيدية) في قولهم ان الأئمة لا يُعرفون بالوصف كما قال الامام (زيد بن علي) ، بل انهم يعينون بالشخص . و (النبي) عين الامام (علي) ، وهو عين من بعده ، وهكذا .

من أشهر فرق الامامية فرقتان : (الاثناعشرية) و (الاسماعيلية) .
 آ — الاثناعشرية : هم القائلون باثني عشر اماماً أولهم الامام (علي) ثم ابنه (الحسن) ثم (الحسين) ثم (علي بن الحسين زين العابدين) ثم (أبو جعفر محمد الباقر) ثم (أبو عبد الله جعفر الصادق) ثم (موسى الكاظم) ثم ابنه (أبو الحسن علي الرضا) ثم (أبو جعفر محمد الجواد) ثم (علي الهادي) ثم (أبو محمد الحسن العسكري) ثم (محمد المهدي المنتظر) وقد اخفى منذ سنة ٨٢٦٠ - ٨٧٣ م .

ب — الاسماعيلية : وينتسبون الى (اسماعيل بن جعفر الصادق) ، فيعتقدون مع (الاثناعشرية) في تسلسل الأئمة الى (جعفر الصادق) ، ويختلفون من بعد (جعفر) . فيقرر الاسماعيلية ان الامام بعد (جعفر) ابنه (اسماعيل) ، ولكنه مات قبله . ورغم ذلك اتبع (الاسماعيليون) الامامة في عقبه ، وذهبوا الى أن الامامة انتقلت من (اسماعيل بن جعفر) الى ابنه (محمد المكتوم) وهذا أول الأئمة المستورين . ثم تلاه (اسماعيل بن محمد) ثم (محمد بن اسماعيل) ثم (أحمد بن محمد) ثم (عبد الله بن أحمد) ثم (أحمد بن عبد الله) ثم (الحسين بن أحمد) ثم (عبد الله بن الحسين بن أحمد) وهو الذي ظهر في (المغرب) أولاً باسم (عبد الله المهدي) وكان من عقبه من أنشأ الدولة (الفاطمية) .
 سميت (الاسماعيلية) بأسماء أخرى منها (السبعية) و (الباطنية) و (التعليمية)

ومن شعبهم فرقة تعرف باسم (الحشاشين) ...

أما عقائد (الشيعية الامامية) ، بوجه عام ، فيمكن تلخيصها بقولهم : ١ -
بعصمة الأئمة : فلا يجوز على الامام أن يخطئ وينسى . والأئمة هم الشفعاء بين
الله والناس ، ٢ - بالمهدية : أي بارتقاب ظهور امام منتظر هو المهدي الذي
يملأ الارض عدلاً كما ملئت جوراً ، ٣ - بالرجعة ، أي برجوع (النبي)
(علي) و (الحسن) و (الحسين) ، ورجوع خصومهم مثل (أبي بكر)
(و عمر) و (عثمان) و (عمر بن عبد المنذر) ، الى الدنيا ، بعد ظهور (المهدي) فيعقب
المعتدون ويصلب (أبو بكر) على شجرة ثم يموتون جميعاً ثم يبعثون يوم
القيامة ، ٤ - بالنقية : وهي نظام المداراة واسلوب الكتان والتظاهر بما ليس
في الحقيقة الباطنة : كل ذلك لضمان النجاح في الثورة بعد اعدادها اعداداً
دقيقاً و «تخطيطها» في ظل النقية الى أن يحين الوقت الملائم للخروج.

٦ - الراوندية : فرقة من غلاة الشيعة تاهضت العلوية في أيام العباسيين
وذهبت الى ان احق الناس بالامامة هو (العباس بن عبد المطلب) لأنه عم
(الرسول) ووارثه وعصبته. ثم يأتي من بعد (العباس) ابنائه باستثناء (علي بن
ابي طالب) إذ اجازوا بيعته لأن (العباس) بايعه في رأيهم. وقد غلت (الراوندية)
أو فريق منهم ، فعبدوا (ابا جعفر المنصور) ، وطاروا قائلين : (أنت أنت)
أي أنت الله . وذهبوا الى قصر (المنصور) ، قصر الرب ، وزعوا صحة التناسخ
فجس (المنصور) مائتين من أعيانهم .

٧ - الدرزية أو الحاككية : يعتقدون أن الخليفة الفاطمي (الحاكم بأمر الله)
قد أختفى ليلة الاثنين السابع والعشرين من شهر شوال سنة ٤١١ هـ - ١٠٢٠ م

وأنه سيعود عند زوال المفاسد القائمة في العالم، فهو اخذ الامام المنتظر . وربما جاز الأخذ برأي القائلين بنظرية الحلول ، أى حلول الله في نفس الامام ، وان (الحاكم بأمر الله) اعلن حلول الله فيه ، ودعا الى عبادته، وبشّر بهذا المذهب (حمزة الدرزي) ، فنسب (الدروز) اليه كما نسبوا الى (الحاكم) عينه.

٨ - العلوية او النصيرية : اختلفت هذه الفرقة مع الدرزية بوجه خاص لان (الدروز) يؤلهون (الحاكم بأمر الله) ، و (النصيرية) أو (العلوية) يؤلهون (علياً) ويرون أنه لم يموت، وأنه آله او قريب من الله، بل ينهبون ، او بعضهم، الى أن (علياً) خالد في جوهره الالهي ، وأنه آله في حقيقته الباطنية بينما يظهر للناس في أنه امام . و (النصيرية) تؤمن بثالوث قوامه (علي) و (محمد) و (سلمان) ويرون أن (محمد) فيض (علي) وأن (سلمان) هو المبشر به .

المرجئة

كثر الجدل في اواخر عهد (عثمان بن عفان) حول طبيعة حكمه وقيمته ثم اختلف الناس حول مغزى قتله وشرعيته أو عدم شرعيته . فشك (المرجئة) في موقع الحق وقالوا : نحن لا نتبرأ من أصحاب (عثمان) ، ولا من أصحاب (علي) ولا لنلعنهما ، ولا نشهد بينهما ، ونرجى امرهما الى الله حتى يكون الله تعالى هو الذي يحكم بينهما .

ثم تكلم (المرجئة) في مشكلة الايمان عامة ، وذهب (ابن حزم) الى أن المرجئة طائفتان : اولاهما قول بان الايمان قول باللسان . والآخرى تقول ان الايمان عمل قلبي ، وان اعلن الانسان الكفر بلسانه ، أو ان عبد الاوثان ،

او لزم اليهودية او النصرانية ، فهو مؤمن لكل الايمان عندالله، يستحق دخول الجنة ... وئمة طائفة ثالثة من (المرجئة) تنهب الى أن من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معاً : ليس يؤمن على الاطلاق، ولا بكافر على الاطلاق ! يقول المرجيء (مقاتل بن سليمان) : « لا يضر مع الايمان سيئة جلت أو قلت . ولا ينفع مع الشرك حسنة أصلا » .

تختلف (المرجئة) عن (الخوارج) وعن (المعتزلة) وعن (الشيعة) معاً . ف(الخوارج) و (المعتزلة) يشترطون الاتيان بالطاعات شرطاً ثالثاً من شروط الايمان يضاف الى التصديق بالقلب والاقرار باللسان . أما (المرجئة) فانهم يرجئون العمل ويرون أن الايمان لا يزيد ولا ينقص ، لأنه تصديق بالقلب وحسب ، او أنه تصديق بالقلب و اقرار باللسان وحسب . وتختلف (المرجئة) عن (الشيعة) في قولهم بان الامام اذا أخطأ لم ينزل امامته ، بل تبقى طاعته واجبة ، وتجاوز الصلاة وراءه .

يبد أن اختلاف (المرجئة) عن (الخوارج) و (المعتزلة) يتجلى ، أكثر ما يتجلى ، في المشكلة التي كثر الجدل حولها ، مشكلة مرتكب الكبيرة من المسلمين . ف (الخوارج) يرون أنه كافر . و (المعتزلة) يرون أنه طاسق أي في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر . أما (المرجئة) فترى أنه مؤمن لانه مصدق بقلبه ، وأنه غير مخلد في النار ، بل ينبغي بمقدار ، وربما عفا الله عنه وتعمده برحمته . ولذا وُصف كثيرون من أئمة الفقه والسنة بانهم (مرجئة) باعتبار ، فاطلق هذا الوصف مثلاً على (أبي حنيفة) وتلاميذه مثل (أبي يوسف) و (محمد) وغيرهما .

المعتزلة

في المعتزلة تجتمع - باعتبار - « حصيلة الآراء التي دار حولها الجدل بين الجبرية والقدرية والمرجئة ، واستند فيها التهج الفكري الى أصول عقلية اغريقية وانجلت المبادئ المستمدة من اللاهوتين اليهودي والمسيحي ، وتبلور الدافع عن العقيدة الاسلامية في وجه المذاهب النخيلة ، وتحرر الفكر ، وتفرع الجدل ، وتقلب ظلال العقل على فنون المنطق . وكانت المعتزلة نقطة انطلاق السنة المتفلسفة - (الاشعرية) - ومعتمد الفلسفة كلما اعوزت الفلاسفة وسائل التوفيق بين العقل وظاهر الشرع » (١٤) .

وللمعتزلة اسماء كثيرة منها ما هو عام مثل (المعتزلة) و (أهل العدل والتوحيد) و (أهل الحق) ، ومنها ما هو خاص بحسب ما يميز الى فرق (الاعتزال) من آراء مثل اسم (القدرية) و (الجهمية) و (الوعيدية) و (المعطلة) ، او كمجموعة الاسماء التي ذكرها (المقرئ) وهي (الحرقية) لقولهم الكفار لا يحرقون الا مرة ؛ و (المنفية) لقولهم ببناء الجنة والنار ؛ و (الواقفية) لقولهم بالوقف في خلق القرآن ؛ و (اللفظية) لقولهم ألفاظ القرآن مخلوقة ؛ و (المتزمنة) لقولهم الله تعالى في كل مكان ؛ و (القبرية) لانكارهم عذاب القبر (١٥) .

والحق أن أصول (الاعتزال) التاريخية ترقى الى عهد قديم . فقد ولد في (المدينة) ، قبيل وفاة الخليفة الثاني (عمر بن الخطاب) ، رجل شهير « جمع

في نفسه علوم زمانه وعلمها بما أوتي من طلاقة وبيان ، هو (الحسن البصري)
الذي كانت له في (البصرة) مدرسة يرتادها أكابر المتقنين ، وكانت تثار في
مجالسه كبرى المسائل اللاهوتية » ^(١٦) . وقد نما (الاعتزال) داخل هذه
المدرسة على يد (واصل بن عطاء) و (عمرو بن عبيد) ، فنجم (واصل بن
عطاء) في جمع عدد غفير من الاتباع حوله وأرسل دعاته الى الامصار وكلفهم
بيث الدعوة في سائر الطبقات حتى انتشرت آراء (المعتزلة) لدى خلفاء
ك (المأمون) و (المعتصم) و (الواثق) انتشارها لدى سواد الشعب والعجائز
في البيوت .

ولكن (الاعتزال) - شأنه شأن سائر مجاري « الكلام » - لا يؤلف
مدرسة واحدة تامة جامدة متسقة . بل انه قد تطور ومر بأدوار مختلفة وانبتقت
عنه فرق فرعية حسب (البغدادي) أن عدها عشرون فرقة ، كل واحدة
منها تكفر سائرهما ^(١٧) . ولكن من الاصح أن ننظر الى هذه الفرق نظرتنا
الى أغصان دوحة واحدة ، نمت على تفاوت بحسب الظروف والاضاع ، ولكنها
لا تتنافى بالتناقض ، وهي كالبؤر التي تبث الاشعاع المعتزلي في كل اتجاه ، وهذه
البؤر تتعاقب على الاغلب ، ويحمل كل منها اسم الرئيس الذي يدير المركز
ويشرف عليه . ومن الجائز أن نلم الملمة خاطفة بتاريخهم ويتطورهم ، فنذكر ،
بالاعتبار الاول ، أن تاريخهم يقسم الى أدوار ثلاثة هي دور التكوين فلازدهار
ثم الانحطاط .

آ — دور التكوين : ويمثله (واصل بن عطاء) * و (عمرو بن عبيد)
 ب — دور الازدهار : ويتجلى في فرعين رئيسيين (بصري) و (بنداوي)
 في (البصرة) نجد من بين تلاميذ (واصل) :

١ — ابو الهذيل العلاف **

٢ — ابراهيم النخعي ***

٣ — الجاحظ ****

وفي (بنداوي) نجد من بين تلاميذ (عمرو) :

١ — بشر بن المعتز

✽ ولد (واصل بن عطاء) سنة ٨٠ هـ - ٧٠٠ م في (المدينة) وكان من الموالي .
 ثم سافر الى البصرة ، وسمع من (الحسن البصري) ، ثم « اعتزل » حلقته في المسجد واسس
 حركة (الاعتزال) وارسل الدعاة بها يمشون في الآفاق ويلفون الناس حوله ، وتوفي
 سنة ١٣١ هـ - ٧٤٩ م .

✽✽ عاش (ابو الهذيل العلاف) بين سنتي ١٣٥ - ٢٣٥ هـ - ٧٥٣ - ٨٥٠ م
 ولقب بال (علاف) لأن داره في (البصرة) كانت في (العلافين) . اشتهر في أيام (الأمويين)
 ويرجع في الجدل والافتاح ، ويعد أول من أثار في الاسلام مسائل كثيرة أخذها من الفلسفة
 (اليونانية) .

✽✽✽ عاش (ابراهيم بن هانيء النخعي) بين سنتي ١٨٥ - ٢٢١ هـ - ٨٠٢ -
 ٨٣٦ م وكان آية في النبوغ فاق معلمه (العلاف) ، عاش في (بنداوي) حياً ، وتلف في
 ثمره وشعره ، وامتازت عقلية بركتين أساسيتين هما : الشك والتجربة . ولذا فقد جمع الأدب
 الى الكلام والفلسفة .

✽✽✽✽ عاش (أبو عثمان عمرو بن بحر) الملقب بـ (الجاحظ) بين ١٥٩ - ٢٥٥ هـ -
 ٧٧٥ - ٨٦٨ م وكان ملك العقل والأدب ، وترك من الآثار ما يمكن اعتباره موسوعة
 معارف عصره . اما نبوغه فتجلى في كل ما جاز ذهنه ومر على لسانه او خط يده .

٢ - أبو موسى المردار الملقب براهب المعتزلة *

٣ - أحمد بن أبي دؤاد

٤ - ثمامة بن الأشعر

٥ - جعفر بن حرب

٥ - جعفر بن مبشر

٧ - أبو جعفر الاسكافي

٨ - أبو الحسن الخياط

٩ - أبو القاسم البلخي الملقب بالكلي .

ج - دور الأخطاط : وقد لعت فيه أسماء :

١ - أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي

٢ - أبو هاشم إبراهيم بن محمد الجبائي

٣ - أبو الحسن الأشعري رأس حركة الأشاعرة

٤ - أبو عبد الله الحسين بن علي البصري

٥ - أبو الحسين التنوخي الأزرق

٦ - القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمناني

٧ - أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري

* لقب (عيسى بن صبيح المروفي بابي موسى المردار) بلقب راهب المعتزلة وعزيت إليه آراء اشتراكية منها أنه أوسى بأن لا يورث ورثته من تركته وأن يفرق ما خلف على المساكين لأن ماله لم يكن له بل للقراء فتأثم إياه ولم يزل يتنقع به طول حياته ، توفي سنة ٢٦٦ هـ - ٨٨٠ م .

٨- ابو بكر محمد بن علي الاخشيني

٩- جار الله ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري .

أما تطور الفكر المعتزلي فمن الجائز ان نميز فيه مرحلتين اساسيتين هما مرحلة المعتزلة الكلامية اولاً ، وهي مرحلة الدفاع عن الاسلام بالرد على خصومه وحمله الى اقصي الأرض للتبشير به ؛ ثم مرحلة المعتزلة المنفلسة حين اضطر المعتزلة الى مناهضة خصومهم المتقفين باعتماد المنطق والفلسفة ولكنهم مالبثوا ان قلبوا الوسيلة غاية فأحبوا الفلسفة لأنها ، وصاروا يعظمون فلاسفة (يونان) ويعتبرونهم في منزلة تقرب من عتبة النبوة ، كما فعل مثلاً (جماعة اخوان الصفاء) ، فحرصوا على إظهار الاتفاق بين الفلسفة والدين ، فل الفلاسفة المسلمين بالمعنى الدقيق ؛ وقد جاء وقت بذل (المعتزلة) فيه قصارى جهدهم في مواضيع فلسفية بمحنة كالحركة والسكون والجوهر والعرض والموجود والمعلوم والجزء الذي لا تتجزأ . يقول (جار الله) :

« إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين وبين الفلسفة ، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها ، جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيراً ويصبغون بها معظم أقوالهم . . . لذلك كان (المعتزلة) ينسبون الى الفلسفة ويستحقون اسمها ويعتبرون اولي الفلاسفة في الاسلام وكان فضلهم على الفلاسفة المسلمين المتأخرين عظيماً ، لأنهم هم اول من طرق باب الفلسفة وعني بترجمة أسفارها وعرف الآخرين عليها ومهد لهم السبيل إليها (١٨) » .

وللمعتزلة ، بوجه عام ، أصول مشتركة شاملة حصرها (ابو الحسين الخياط) في كتابه المسي : « الانتصار والرد على (ابن الراوندي) الرافضي الملحد »

في خمسة أصول لا يعتبر معزلاً إلا من قال بها جميعاً ، وهذه الأصول هي :

١ - التوحيد :

أوضح (الأشعري) ، في كتاب « مقالات الاسلاميين » ^(١٩) موقف المعتزلة من عقيدة التوحيد في الاسلام ، ونلخص منهم في صفحة جامعة جاء فيها رأيهم بان « الله واحد أحد ، ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جنة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بنى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسة ولا بنى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ... » وقد تكلم المعتزلة ، في هذه العقيدة ، وذهبوا في « التنزيه » منهجاً قصياً ، وتأولوا الايات التي يوم ظاهرها غير ذلك في رأيهم ، فوقفوا بذلك موقفاً فلسفياً واعياً متأسكاً يتلخص في نظرية « نفي الصفات » جواباً على سؤال : هل صفات الله هي عين ذاته أم غير ذاته ؟ ووجدوا ان الصفات سبع هي : العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ، وان نفيها عن الله يؤيد وحدانيته ، سواء كانت هذه الصفات سلبية باللفظ وبالمعنى مثل : « ليس كمثل شيء » او ايجابية باللفظ سلبية بالمعنى مثل « قل هو الله أحد » ، وهي تنفي عنه صفة الشريك ، او ايجابية باللفظ وبالمعنى مثل العلم والارادة والكلام . فقد ذهب (العلاف) مثلاً الى ان الله عالم يعلم هو هو ، وقادر بقدرته هي هي ، وحي بحياة هي هو ، ورأى (النظام) ان العلم يعني نفي الجهل عن ذات الله ، والقدرة نفي العجز عن ذاته ، والحياة نفي الموت

عن ذاته ، فلا شيء ، إذن غير الذات ، وإنما تختلف الصفات باختلاف إدراكنا نحن لمعاني ذاته المزهة .

وقد بنوا على هذا الأصل تعذر رؤية الله سبحانه وتعالى في يوم القيامة لأن ذلك يقتضي الجسمية والجهة ، كما بنوا عليه أن القرآن ، كلام الله ، مخلوق لله سبحانه ، وذلك منعاً لتعدد القدماء ، ولأن صفة الكلام تعني أن الله يحدثه خارج ذاته ، أي يحدثه في محل فيسمع في المحل .

٢ - العدل :

البحث في العدل أصل رئيسي ثان من أصول المعتزلة الذين كانوا يعتزون بانهم « أهل العدل والتوحيد » ، وعندهم أن العدل من صفات الله ، وإن الظلم والجور منفيان عنه . ولنا فإن الله لا يمكن أن يجازي أو يثيب إلا على أعمال قام بها العبد وهو حر فاعل مختار .

نعم أن أفعال الإنسان هي إما اضطرارية كحركات الارتعاش من البرد والحر ، وهي مخلوقة لله لا قدرة للعبد عليها ، ولكنها لا تستحق الثواب ولا العقاب ؛ وإما اختيارية كالسير والكتابة والفعل : وهي مخلوقة بقدرة العبد ولولا حرية اختيار العبد لبطل التكليف ، وقد الثواب والعقاب أي معنى . وما كان الله ليظلم الناس ، « وما ربك بظلام للعبيد » .

ويتفرع عن هذا المبدأ نظرية (المعتزلة) في الصلاح والأصلح ، وخلاصتها أن من الواجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح عباده ، بل ما هو أصلح لهم ، كما يتفرع عنها نظرية الحسن والقبح في الأعمال ؛ أي الصفة الأخلاقية لأعمالنا . فهم يرون أن الشرع يتبع ذاتية الحسن والقبح ، أو ما هي الخير بالذات

والشر بالذات ، ولذا فان الشرع يخبر عن الحسن والقبح اخباراً ، ولا يأمر بهما ويفرضهما فرضاً من خارج ذاتهما .

وطبيعي أن يقود تعمق هذا الأصل الى « الكلام » عن المسؤولية والجزاء ، وصلتهما بالإرادة ، وعلاقة الله بالعالم ، وبالإنسان ، وبمسألة التولد . وقد ذهب (المعتزلة) عموماً الى ان الله أراد الخير ان يكون ، والشر ألا يكون : والله لا يريد الحيادي ولا يكرهه ، ولذا فان أفعال العباد من عملهم هم ، وباختيارهم المحض ، لا من عمل الله ؛ وان كل ما تولد من فعلنا فمخلوق لنا : (بشر بن المعتز) ؛ وان ما تولد من فعلنا مما نعلم كيفيته فهو من فعلنا ، والا فلا : (العلاف) ؛ وان ما ليس بحركة فليس من صنعنا لأن الانسان لا يفعل إلا الحركة في نفسه وحسب لا في غيره : (النظام) . وهذا يعني السعي الى تحديد المسؤولية وتعيين مداها ، وذلك بالاستناد الى مفهوم السببية ، فاذا بعد الشيء عن السبب الأول هل يعزى اليه أم يعزى الى السبب الثاني او الثالث او السبب الأخير المتولد عن السبب الأول ؟ .

وفي البحث بهذا الأصل بوجه خاص استقل (الاشعري) عن (المعتزلة) ، وقال بنظرية الكسب ، وخلاصتها ان الله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته .

٣ - الوعد والوعيد :

يشق هذا الأصل من الأصل السابق ، وخلاصة رأيهم فيه ان العدل يلزم الله بتحقيق وعده ووعيده على السواء ، فوعده بالثواب واقع ، ووعيده بالعقاب واقع ايضاً ، ووعدته بقبول التوبة النصوح واقع ايضاً . فإله يثيب

المطيع ، وبما يقب الآثم ، ويمجزي بالاحسان احساناً ، وبالإساءة عناداً أليماً ، وفي هذا حض (معتزلي) لقول (المرجئة) بأنه : « لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة » إذ لو صح ذلك لكان وعيد الله في مقام اللغو . . .

وقد تساءل (المعتزلة) عن المعصية هل تحبط الطاعة أم لا ؟ قال أكثرهم نعم ، وقال بعضهم بالحساب العدل : فن زادت معاصيه على طاعاته أخطأها ، والعكس صحيح .

٤ - الميزة بين المنزلتين :

يرى (المعتزلة) ان الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح ، ولذا فانه يزيد وينقص . وحكى (الشهرستاني) في « الملل والنحل » رأي (واصل بن عطاء) في ان « الإيمان عبارة عن خصال خير ، إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستكمل خصال الخير ، ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر ايضاً لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة لديه ، لا وجه لانكراها لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من اهل النار خالداً فيها ، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان : فريق في الجنة ، وفريق في السعير ، ولكن النار تخفف عليه .

وبقول آخر ، ان المعاصي قسمان : صغيرة وهي التي لم يأت فيها الوعيد ، وكبيرة ما آتى فيها . والمعاصي الكبيرة تبلغ درجة الكفر مثل التشبيه والقول بمجور الله . أما ما دون ذلك فان مرتكبيها في منزلة بين منزلي الإيمان والكفر ، أي انه فاسق وحسب .

هـ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

تصدى (المعتزلة) لنشر منھبهم وحل الآخرين من مسلمين وزنادقة على اعتناقه بالحجة والبرهان حيناً ، وبالشدة وقوة السلطان أحياناً عندما أصبح منھبهم منھباً رسمياً دانت به الدولة ولا سباً في أيام « محنة خلق القرآن » . ولم ينفرد « المعتزلة » باتخاذ هذا المبدأ أصلاً ، اذ جاءت في القرآن الكريم الآية الآتية : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » .

فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر اصل عام مقرر ، ولكن الفرق المتباينة اختلفت حول مدى تطبيقه واسلوب هذا التطبيق . فبينما رأى (الخوارج) انه واجب اطلاقاً ، أي فرض عين ، ذهب (المعتزلة) اجمالاً الى أنه فرض كفاية ، وانه ليس بواجب الا اذا غلب على الظن احتمال وقوع المعصية ، وبان امكان التهي والتسرة على ذلك بالقلب أو اللسان أو السيف ، ووجب أن يكون المتصلون لذلك جماعة أو يكون هو الامام .

* * *

تلك هي المبادئ الرئيسية ، والأصول المشتركة ، لدى فرق (المعتزلة) جميعاً . وعندنا ان حركة (الاعتزال) ليست سوى ظاهرة من ظاهرات « الفرق الكلامية المدرسية » امتازت بأنها تمثل جوانب مهمة من الخصائص التي توجد لدى سائر هذه الفرق اطلاقاً ، وان الاختلاف بين هذه الفرق المدرسية اختلاف بالدرجة ، درجة الالتحاق علي هذه الخصائص ، لا بالتويع .

وبهذا الاعتبار تبدو لنا حركة (الاعتزال):

- ١ - حركة اصلاح ديني تسعى الى اتمام ما جاء في القرآن من تعاليم^(٢٠)
- ٢ - حركة دفاعية ضد المقاومة المزدوجة التي اعترضت سبيلها من جانب سائر الفرق الاسلامية من جهة ، ومن اتباع الطوائف الاخرى والملاحدة من جهة اخرى.

٣ - حركة فلسفية تعني عناية فائقة بممارسة اصول المنطق ابتغاء النجاح في دحض حجج خصومهم والاعراب الفصيح عن آرائهم ونظرياتهم . وقد بدأت حركة (المعتزلة) حركة ورع وتقى ، وكانت حركة زهد واعتزال ؛ ولكن نشاطهم لم يقتصر على العكوف في الحلقات ، بل تحول الى دعوة ايجابية منظمة هادفة ، وانضم اليهم ممثلو الثقافة الفكرية علمة ، ولو أن بعضهم كان ينتسب ، من ناحية ثانية الى فرق اخرى دينية أو سياسية، مثل (الزيدية) و(المرجئة) وغيرهم ولذا يعتبر (المعتزلة) ممثلي «الفكر الحر في الاسلام».

٤ - حركة عقلية تعتمد التأويل العقلي وتمضي في الافادة منه كلما اوغلت الحركة في الرسوخ . يقول (ما سينيون) : « ان (المعتزلة) يقررون ما يسمى «اعمال القلوب» . ولكنهم يقحمون في ذلك نزعتهم الفكرية العقلية ويرون ان الأصول الدينية هي من تحديد العقل الذي تركه الله حراً لا يعترضه في ذاته أي عائق داخلي »^(٢١) . غير ان عقل (المعتزلة) انتهى الى ان صار «عقلاً حاداً جافاً فلسفياً ، واضعف قطرة فيه انه يراد ان يفرض فرضاً» ، حينما بلغ (المعتزلة) اوج سيطرتهم على الدولة مثلاً . وهذا الاسراف عينه كان مبعث انحطاط الفرقة،

حتى اتيح لل (اشعري) ان يفصل عن ركبهم ، فكان انفصالة نصراً حاسماً
لأهل السنة والجماعة.

السنة

ظل (أهل السنة والجماعة) ، أي جمهرة المسلمين ، قبل ردة (الاشعري)
وانفصاله عن (المعتزلة) ، متمسكين ببجادة الايمان تسليماً . وبقي تفكيرهم هو
تفكير السواد الاعظم من المواطنين ، وكأنهم أشبه بمحوض ضخم اودع فيه
ما يستمد منه دعاة الفرق الرئيسية والفرعية مادة تغذي دعوتهم في اطار الاسلام .
وكان يمثل الفرق الكلامية وزعماءها يوجهون دعوتهم الى أهل السنة والجماعة
ليستقوا من معينهم روافد الأنصار لتأييد دعوتهم الخاصة . ولما « هدي »
(الاشعري) ورجع الى صفوف « السنة » بدأ الاهتمام الفلسفي يتسرب الى هذه
الصفوف وصار من الجائز أن تميز حركتين متفاوتتين اهمية وتأثيراً ، ومتفتحتين
زمنياً وتوقيتاً ، هما حركة (الاشعرية) اولاً ، ثم حركة (الماتريدية) . ظهرت الاولى
في (البصرة) والثانية في (مصر) وكلتاها تبجد لمقاومة (الاعتزال) وتصحيح
خطئه أو القضاء عليه .

آ — الاشعرية : اعلن (ابو الحسن الأشعري) * انخلاعه من بدعة (الاعتزال)

* عاش (ابو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري) بين سنتي ٢٦٠ - ٣٢٤ هـ -
٨٧٣ - ٩٣٥ م ويروي (السبكي) في « طبقات الناهية » أنه اقام على (الاعتزال)
اربعين سنة ، حتى صار للمعتزلة اماماً ثم غول الى مذهبه الجديد بعد تفكير طويل واعتكاف
استمر (١٥) يوماً و انتهى بخروجه الى الجامع حيث صد المنبر وقال « ايها الناس ا من
عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا اعرفه بنفسي . انا (فلان بن فلان) . كنت اقول بخلق

ودعا الى موقف وسط معتدل اشبه بالمنزلة بين منزلي اصحاب العقل واصحاب النص ، أي بين (المعتزلة) وبين سواد المسلمين الذين يقفون عند النص بدون اعمال الفكر ولا روية فيه . وقد تألب ضده (المعتزلة) وسوامهم ، وخالفه (ابن حزم الاندلسي) والامام (الذهبي) وغيرهما . بيد انه فاضل في سبيل الدفع عن اراءه حتى عقد له لواء النصر ، وأخذت عنه جماعة من المفكرين غدوا حركتموعرفوا بـ (الاشعرية) أو (الاشاعرة) ، واشتهر منهم في الطبقة الاولى التي أخذت عنه مباشرة :

١ - ابو اسحق الاسفرايني

٢ - ابو بكر القفال

٣ - الحافظ الجرجاني

٤ - ابو محمد الطبري العراقي

وفي الطبقة الثانية :

١ - ابو بكر الباقلاني

٢ - ابو بكر بن فورك

وفي الطبقة الثالثة :

١ - ابو الحسن السكري.

= القرآن وان الله تعالى لا يرى بالاجهار . وان افعال البشر انا افضلها . وانا نائب معلق متصد الرد على (المعتزلة) مخريج لفضائحهم .. ماسر الناس انا تقيت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الالة ، ولم يترجع عندي شيء على شيء فاستهديت الله فهداني الى اعتقاد ما اودعته في كتي هذه واخذت من جميع ما كنت اعتقده كما اخذت من نوني هذا » واخذت من ثوب كان عليه ورمى به .

٢ - أبو منصور النيسابوري

٣ - أبو منصور البغدادى

٤ - الحافظ الهروي

وفي الطبقة الرابعة :

١ - الخطيب البغدادى

٢ - أبو القاسم القشيري

٣ - امام الحرمين ابو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني

وفي الطبقة الخامسة :

١ - ابو حامد محمد بن احمد الغزالي

٢ - فخر الدين الشاذلي

٣ - ابو نصر القشيري

٤ - ابن عساكر

وفي الطبقة السادسة :

١ - فخر الدين الرازي

٢ - سيف الدين الآمدي

٣ - عز الدين بن عبد السلام الخ..

وبهذا التيار الموصول من مفكري (الأشاعرة) نستدل على مدى نجاح رائداهم الذي حصد للتجربة الفلسفية في « الكلام » الاسلامي مستوى وسطاً لا ينحرف نحو « العقل الفلسفي الجاف » ، ولا يكتفي بالتسليم الساذج دون بذل الحد الأدنى من جهد التفكير والروية. وقد اختار (الاشعري) هذا الموقف

الوسط في القضايا التي عالجها في حياته ، تم استمرار تقليد اتباعه لموقفه واراته في تلك القضايا وفي القضايا الجديدة التي ظهرت عبر المصور المتلاحقة.

والحق أن (الأشعري) يقف موقفاً وسطاً في مسائل «الكلام» التي نظر فيها. فرأيه في الصفات مثلاً وسط بين رأي (المتزلة) و (الجهمية) ، وبين رأي (الحشوية) و (المجسمة) . ذلك أن الاولين ينفون الصفات التي جاء ذكرها في القرآن ، ولا يثبتون سوى الوجود والقدم والبقاء والوحدانية ؛ فينفون السمع والبصر والكلام وغيرها من الصفات الذاتية ويقولون انها ليست شيئاً غير الذات. وعندهم أنها في القرآن أسماء الله تعالى مثل اسم (الرحمن) أو اسم (الرحيم). أما (الحشوية) و (المجسمة) فانهم يشبهون ذات الله تعالى بوصفها بصفات البشر والحوادث. وقد عمد (الأشعري) الى موقفه الوسط فأثبت الصفات التي وردت في القرآن والسنة ولم يستثن أية واحدة منها . وقرر أنها صفات تليق بذات الله ، ولكنها لا تشبه الحوادث التي تسمى باسمائها : إن سمع الله ليس كسمع الحوادث والناس ، وبصره ليس كبصرنا ، وكلامه ليس ككلام مخلوقاته .

وكذلك وقف (الأشعري) موقفاً وسطاً بين (الجبرية) و (المتزلة) في موضوع قدرة الله تعالى وافعال الانسان . ف (المتزلة) ترى أن العبد هو الذي يخلق أفعاله بقوة أودعها الله لديه . و (الجبرية) ترى أن الانسان يعجز عن احداث أي شيء ، فهو لا يكسب شيئاً ، ولا يحقق أمراً لأنه كالريشة في مهب الريح . ولكنه يقدر على الكسب ، وهذه هي نظرية الكسب كما ألمنا اليها .

ب - الماتريدي

نهض بهذه الحركة السنية (ابو منصور الماتريدي) * ، وانطلق من المأثور عن (ابي حنيفة) في العقائد ، ووقف موقفاً عقلياً مبسطاً ، قبال باثبات قضايا الشرع بالأدلة العقلية المنطقية وبالإبراهيم الدافعة ولكنه لم يبالغ في قيمة العقل كما فعل (المعتزلة) وإنما أخذ لنفسه سبيلاً وسطاً بين (المعتزلة) وبين (الاشعرية) ذاتها . ذلك أنه يأخذ بحكم العقل فيما لا يخالف الشرع فإذا خالف الشرع وجب الخضوع لحكم الشرع وحده .

مثال ذلك أن (الماتريدي) يوافق (المعتزلة) في بعض مناهجهم العقلية ، ويرى أن من الواجب إعمال النظر ، ومعرفة الله تعالى بالعقل . غير أن (المعتزلة) تقول أن العبد خالق أفعاله . وتقر (الاشاعرة) بنظرية الكسب ؛ ولكن (الماتريدي) يقف موقفاً ثالثاً فيرى أن الله خالق الأشياء كلها . وما من شيء إلا وهو مخلوق له . ولذا فإن إثبات الخلق لغير الله أثبات الشريك ، وذلك غير معقول ولا مقبول . وعلى هذا النحو يرفض (الماتريدي) قول (المعتزلة) ، ويلتقي

* ولد (محمد بن محمد بن محمود) المروفي بـ (ابي منصور الماتريدي) في بلدة (ماتريد) في (سمرقند) حوالي منتصف القرن المجري الثالث ودرس الفقه الحنفي والكلام على (نصر ابن عيسى البلخي) التوفي سنة ٢٦٨ هـ / ٨٨٢ م وبلغ في الدفاع عن السنة ضد خصومها فكان (الاشعري) بمثابة صنيو وقد انتفعت عن حركة (الماتريدي) ملخصات تشرح مذهبهم (العقائد النسخية) لـ (نجم الدين النسفي) كما انتفعت عن حركة (الاشعري) ملخصات تشرح مذهبه مثل (السنوسية) و (الجوهرة) . فـ (الماتريدي) « متكلم » (الحنفية) في السنة ، و (الاشعري) متكلم (شافعية) السنة . وقد توفي (الماتريدي) سنة ٣٣٢ هـ / ٩٤٣ م وتوفي (الاشعري) سنة ٤٣٣ هـ / ٩٤١ م

مع (الأشعري) في نظرية الكسب ولكن بعد تعديلها وتوحيدها. فـ (الأشعري) يقر أن الكسب هو الاقتران بين الفعل الذي هو مخلوق الله ، واختيار العبد من غير أن يكون للعبد تأثير في هذا الكسب ، بل يكون الكسب في الحق مخلوقاً لله تعالى كالفعل نفسه. اما (الماتريدي) فانه يرى ان الكسب يكون بقدرة اودعها الله العبد. وفي وسع العبد أن يكسب الفعل بقدرة مخلوقة فيه، ويستطيع ألا يكسبه بهذه القدرة ، فهو حر مختار في هذا الكسب ، ان شاء فعل واقترن بالفعل الذي هو مخلوق لله، وان شاء ترك. وبذلك يكون الثواب ويكون العقاب، وحينئذ لا يتنافى كون الله خالقاً لأفعال العباد مع اختيارهم^(٢٢)

وغاية ما يجري (الماتريدي) مع (المعتزلة) في مضار العقل ويقرب من (الاشاعرة) ويمهد للحركة (السلفية)، يمثل في اعتقاده بان العقل يستقل بمعرفة الله ولكنه لا يستقل بمعرفة الأحكام التكليفية . وتفسير ذلك ان (المعتزلة) يرون أن معرفة الله واجبة بالعقل، بينما تكفي (الماتريدية) بالايان بإمكانها وحسب. لأن الوجوب لا يكون الا بمن يملك الإيجاب وهو الله تعالى. وهذا الموقف عينه يتكرر في مجال المعرفة العملية ، أي معرفة احكام التكليف او مشكلة الحسن والقبح. فـ (الماتريدية) توافق (المعتزلة) - ولا سيما (المعتزلة) المتطورة - في قسمة الأشياء الى اقسام ثلاثة هي : اشياء يدرك العقل البشري الحسن فيها ؛ واشياء يدرك العقل البشري قبحها ؛ واشياء يستبهم فيها وجه الحسن ووجه القبح. ولكن (المعتزلة) يعتمدون العقل اطلاقاً ، ويرون ان ما يدرك العقل حسنه موجب فعله، وما يدرك قبحه وجب تركه ، وما يستغلق أمره لزم تأويله بالعقل ايضاً. فالعقل اذن هو مصدر التكليف . وهذا ما ينكره (الماتريدي) واتباعه وهم يرون أن العقل

لا يمكن أن يستقل بالتكليف الديني ابداً ، فلما كـم في التكليف الديني هو الله سبحانه وتعالى . فاذا استطاع العقل ادراك الحسن او القبح في الأمر اتفق العقل والشرع في ذلك ؛ أما اذا استنبه وجه الحسن أو وجه القبح فمن الواجب الرجوع الى الشرع وحده . هذا الرأي يخالف رأى (الأشعري) الذي يرفض الاعتراف بان الاشياء حسناً ذاتياً ، أو قبحاً ذاتياً ، يمكن للعقل ادراكه ؛ ويكتفي بالقول بان الحسن أو القبح لا يكونان كذلك الا بأمر الشارع أو نهيه وحسب : فلحسن حسن لان الله أمر به . والقبح قبيح لأن الله تعالى نهى عنه .

* * *

على ضوء هذه القيسات المقنضة نبصر لمحة عن تطور الفكر «الكلامي» عبر الفرق المدرسية : المسائل هي بناتها ، والمتهج العام هو عينه ، نهج الدفاع عن العقيدة بالعقل والمنطق ، ولكن الأساليب وحدها تختلف بتطورها وانتقالها من التبسيط النفسي الى زيادة التفريع والتدقيق والتعقيد ، وليست الفرق المدرسية لتختلف فيما بينها اختلافاً منهجياً جنرياً قدر اختلافها بالأسلوب التركيبي الذي ينطوي على قدر يكبر أو يصغر من الاهتمام بالعقل وبمحدوده وامكاناته ، وعلى قدر يكبر أو يصغر من الإيمان بالنقل وبمحدوده وامكاناته أيضاً .

م — الفرق المتأخرة

جد الأبداع العقلي ، وتهقرت التجربة الكلامية بعد انتصار (الأشاعرة)

على (المعتزلة) وعلى (الفلاسفة) انفسهم في مجال النفوذ والسيطرة على أذهان الناس . وأخذ معاصرو (الغزالي) ذاته ، وهو عدو الفلاسفة ومؤلف « الجوامع العوام عن علم الكلام » ، اخذوا عليه عدم تقيده بما رآه رواد (الأشعرية) ، وخروجه بشيء من الاجتهاد عن موقف (الأشعري) و (الباقلاني) ، وصار بعضهم يشك في صحة عقيدة (ابي حامد) واستقامته ويتجهمون له وينسبونه إلى الزيغ والانحراف ، كل ذلك لأنه عدل عن الجود المطلق الذي رضى به (الأشاعرة) اللاحقون حين اصبحوا لا يطالبون بالتسليم بقائدهم وحسب ، بل يلحون على التسليم بالمقدمات والدلائل التي استدل بها (ابو الحسن الأشعري) و (ابو بكر الباقلاني) ويمدون العدول عن مسلك (الأشعري) قيد شعرة ، حتى العدول عن المقدمات التي اقامها علماء (الأشاعرة) ، ضرباً من البدع والانحراف عن الصراط المستقيم (٢٣) .

ساد التقليد وانصراف الأتباع إلى تقديس المتقدمين من زعماء اللاهوت والكلام . ولم يشذ عن ذلك سوى قليل من النابضين الذين انطلقوا من نظراتهم الانتقادية الخاصة فدعوا إلى ترك بعض آراء الفرق القديمة ، أو التحرر من بعض الطقوس والشعائر المنحجرة انحرافية ، وحلول فريق منهم الهوض بدطاوي متطرفة ابتعدت عن حقيقة الاسلام بدلاً كبيراً جداً في بعض الاحيان ، ولكنها كلها كانت تزعم الدخول عن جوهر الدين والمضي في نهج علماء الكلام . ونحن مقتصر على الإشارة إلى أشهر هذه الحركات اللاحقة فتتكلم على (السلفية) و (الوهابية) و (الباريلية) و (الأحمدية) أو (القاديانية) ثم تتبع ذلك بالحديث الموجز عن (الشيخية) و (البابية) و (الازلية) و (البهائية) .

السلفية

تنسب (السلفية) - لغة - الى السلف الصالح من المسلمين الاوائل الذين عاشوا ايمانهم عيش تسليم بسيط بريء من الابتداع ومن «الكلام». وفي القرن الهجري الرابع اصطلحت فئة من (الحنابلة) على التحلي باسم (السلفية) فجاء شيخ الاسلام (ابن تيمية) في القرن السابع للهجرة وأحيا المنهج (السلفي) ودعا اليه والى امور اخرى طرقة استمدتها من مميزات عصره ومشاغله فبات رائد (التيار السلفي) الحديث الذي مازال ناشطاً الى اليوم.

شهر (ابن تيمية) * الحرب على الفلاسفة باسم العقيدة، وصرح في «الرد على المنطقيين» بأن «المنطق (اليوناني) لا يحتاج اليه الذكي، ولا ينتفع به البليد»، ونبه في (الاسكندرية) من جاءه «يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد»، فذكر له بعض «ما يستحقونه من التجميل والتضليل» (٢٤). ولكنه لم يكتف بالحرب على هذه الجبهة وحدها، وإنما تصدى للرد ايضاً على مخالفيه

« ولد (تقي الدين) احمد عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي (سنة ٦٦١ هـ / ١٢٦٢ م ودرس في (دمشق) الحديث والتفسير والفقه والاحول والاهل وغير ذلك من علوم النقل والعقل وجاهد في سبيل الإصلاح وحث اهل (دمشق) على السبوح في وجه (التر) ونجح في التأثير على سلطان (مصر) و(الشام) آتت وهو (الناصر محمد بن قلاوون) حتى ارجل عساكره الى (الشام) فرجع ملك (التر) عن قصده. بيد انه وجه اجتهاده الثقافي ضد المخراف الجامدين من (المصوفة) و (الاشاعرة) والفقهاء وضد (عبي الدين بن عربي) وضد العامة الذين يزورون القبور ويستيتون باصنامها لقضاء حاجاتهم فأب عليه خصومه فحين سنة ٧٠٧ هـ / ١٣٠٧ م ولقل من سجن الى آخر حتى اطلق مراحه سنة ٧٠٩ هـ / ١٣٠٩ م ثم سجن مرة ثانية وثالثة في قلعة (دمشق) سنة ٧١٢ هـ / ١٣٢٠ م ثم اطلق مراحه ثم احتفل مع جماعة من تلاميذه بينهم (شمس الدين محمد بن نعم الجوزية) وقد مكث هذه المرة في سجنه الى ان توفي سنة ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م

من « المتكلمين » فاضل (الشيعة) و (الأشاعرة) ، وسجن لأنه قد بعض آراء (أبي الحسن الأشعري) ، وأتهم (الحنابلة) بأنهم حشوية مجسمة وفضح « المتنصوفة » وكشف النقاب عن انحرافهم وضلالهم وقضى حياته في النضال لاقرار منهج « السلف » الصحيح .

وجد (شيخ الاسلام) ان الايمان يزيد وينقص ، وان الأعمال جزء رئيسي منه ، وان الانسان لا يكفر إلا اذا ترك اصل الايمان ، وهو شهادة ان لا إله إلا الله ، وان (محمداً) رسول الله ، وان كل ما جاء به (محمد) صدق . فهذا الجزء ينبغي ان يتوفر لكي يكون الشخص مؤمناً ولا يخرج من زمرة المؤمنين . أما العمدة في الدين كله ، عقائده وفروعه ، فاتهاي (الكتاب) و (السنة) ولا بد من ملاحظة ان الكتاب ليس علم عقائد بالخبر والنقل وحسب ، بل بالدليل والبرهان أيضاً . فالتنبي (ص) قد فسر القرآن كله ، لأنه هو الذي عليه ان يبينه ويوضحه ، ويأينه من اركان تبليغ الرسالة ، وقد تلقى الصحابة تفسير القرآن كله ، وعلمه كله ؛ وعلى الانسان ألا يتبع إلا الدليل من الكتاب او السنة او آثار السلف الصالح ، ويستأنس بأقوال التابعين استئناساً . وربما جاز التقليد في فروع الدين من غير اصوله ، لأن العقيدة اصل الدين ، وقد اخطأ الفلاسفة حين سعوا الى بناء طريقتهم على ترتيب الأقيسة العقلية وحسب ، وفاتهم ان العقل وحده عاجز عن درك حقائق الدين ، ولا بد من النقل كما ألعنا . على ان العقل ينتج الى القرآن ويتفهمه بالفكر ، اي بموازنة آيات القرآن بعضها ببعض ، فيكون تأويل القرآن من القرآن ، لا من اقوال (الفلاسفة) و (المتكلمين) .

الوهابية

وصف (غولدتسيهر) الدعوة التي نهض بها (محمد بن عبد الوهاب) * بأنها «هي التحقيق العملي لانتقادات (ابن تيمية) واحتجاجاته (الحنبلية) على البدع المخالفة للسنة التي اقراها الاجماع ، وعلى الصيغ الاعتقادية التي تقررت خلال التطور التاريخي للاسلام، وعلى البدع المستحدثة في الحياة اليومية» (٢٥).

والحق ان (الوهابية) لا تكفي بدعوة «تطهير» الاسلام والرجوع به الى صفاته وبقائه كما اقراها القرآن والسنة، بل ارادت ان تحمل الناس على تبديل العادات التي تخرج عما جاء في الاسلام البسيط الأصيل . وقد توسعت في معنى (البدعة) توسعاً كبيراً . وتشدد (الوهابيون) في تحريم الدخان حتى اعتبرت طابعتهم ان المسخن كالمشرك . وكأوا في اول امرهم يجرمون القهوة وما يماثلها ، ويستنكرون — مبدئياً على الأقل — التصوير الشمسي والمبتكرات الحديثة وسائر اصناف الترف والابهة حتى يعودوا بالاسلام «المطهر» سيرته الأولى لدى السلف الصالح الأبرار .

* ولد (محمد بن عبد الوهاب) في بلدة (البنية) بـ (نجد) سنة ١١١٥ هـ / ١٧٠٣ م ودرس الفقه (الحنبلي) واقتدى بـ (ابن تيمية) ؛ رحل الى (المدينة) و(البصرة) و(بغداد) و(كرديستان) و (همدان) و (اصفهان) وحصل على ثقافة متميزة ، ثم رجع الى بلده واخذ بمحاربة البدع واستعان بصهره (محمد بن سعود) في تأييد دعوته الى ان توفي سنة ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١ م واعتنق (آل سعود) هذه الدعوة ، ولم تستطع الدولة العثمانية القضاء على الحركة (الوهابية - السعودية) لولا ان هزمهم (محمد علي) ، والي (مصر) ، نصرته لسيادة التركية الاسمية . فخران الفوز النهائي كتب (مسودتين) و«عقيدة (الوهابية) في (نجد) وفي (الحجاز) وغيرها من اسواق (المملكة العربية السعودية)» .

نعم ان (الوهاية) تؤمن بالاجتهاد ، ولكنها تظل في الواقع متمسكة بتقليد منهج (ابن حنبل) من غير ان تحقق مادعا اليه (ابن تيمية) الا في مجال العقائد وحسب . وبشبه (الوهايون) (الخوارج) من نواح كثيرة ولا سيما في وثوقهم المطلق بصحة آرائهم وببطلان ما عداها وفي اعتمادهم اسلوب الجهاد الديني لحل المخالفين على اتباع نظرهم وكأنهم يفرضون ان « اجتهادهم » صواب لا يرقى اليه الخطأ ، واجتهاد غيرهم خطأ لا يتطرق اليه تصويب ، وبذا يقاربون نهج (الخوارج) وبساطة منزعهم العربي القريب الى سذاجة البدو متناسين الموعظة الحسنة ومراعاة تطور « الكلام » .

الباريلية

نهض (احمد الباريلي) * في (الهند) بدعوة نسبت اليه وعرفت بأنها (وهاية هندية) غرضها تنقية الدين الاسلامي من ادران (الوثنية الهندية) ، ولا سيما ما تسرب الى الاسلام من تقاليد اسطورية وطقوس تستنكرها (الوهاية) كعبادة الأولياء وما مثلها ، وقد تفرق اصحابه بعد مصرعه و « جهاده بالسيف » ولكن حركته ظلت قوية الأثر في الحركات الدينية التي اعقبها ولا سيما في قيام (الأحمدية) او (القاديانية) .

* ولد (احمد بن محمد الباريلي) سنة ١٢٠١ هـ / ١٧٨٦ م في مدينة (بريلي) ودرس في (لكهنؤ) ثم في (دهل) واعلن انه « المهدي » المنتظر ، وقتل في بضع (الهند) يدعو الى تنقية الاسلام وعاد من الحبس سنة ١٨٢٣ م وتآهب لاعلان الجهاد في (البنجاب) متذرعاً بتحرير المسلمين هناك من (ير) (الشيخ) ، وقد سار فعلاً في جيش من انصاره واشتبك مع (الشيخ) في ماركندامية منذ سنة ١٨٢٤ / ١٨٢٦ م حتى لاقى حتفه في المعركة الفاصلة التي دارت رحاها في (بالكوت) سنة ١٢٤٦ هـ / ١٨٣١ م .

الأحمدية

نهض بهذه الحركة في (البنجاب) مؤسسها (ميرزا غلام احمد القادياني) *
فزعم ان الله اصطفاه وبثته على رأس القرن الرابع عشر الهجري ليجدد ما يلي
من معالم الدين ، ويحيي ما اندثر من شعائره . ولذا اعلن انه « المهدي »
المنتظر . ولكن (مهديته) تخالف تقليد العقيدة (المهدية) كما عرفها
الاسلام لدى (السنة) و (الشيعة) معاً ، فهذا التقليد يتصور (المهدي) على
انه قائد حربي يقاتل الكفار ويدعو الى الحق بالسيف والقتل . بينما نجد
« مهدي » (القادياني) تسم بطابع سلمي يعتبر الجهاد الحقيقي ليس « بامتناع
الحسام بل بالوسائل السلمية » .

آمن (غلام احمد) بالمساواة المطلقة بين الناس ، وجعل المرأة بمنزلة الرجل
في الميراث وغيره ، وانكر الايمان باليوم الآخر والجنة والنار ، وذهب الى
انه يمثل الأنبياء السابقين جميعاً ، وان الرسالة (المحمدية) ليست آخر
الرسالات ، بل انها ستتجلى في آخرين من بعده كما تجلت الرسالة بحلول
الله فيه من بعد (محمد) .

* ولد (ميرزا غلام احمد) حوالي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي في مدينة (قاديان) ،
وتأثر باستاذة (الباريلي) واعلن سنة ١٨٨٠ م انه هو (المهدي) وطلب الى اتباعه ان يايوه
سنة ١٨٨٩ م وتأول كسوف الشمس وخسوف القمر سنة ١٣١٢ هـ / ١٨٩٤ م لصالحه ،
واستغل المصادفات المختلفة في تأييد مزاعمه وتوفي سنة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م بمدينة (لاهور)
ونقل جثته الى (قاديان) حيث دفن . وقد انتشرت تعاليمه في بلاد اسلامية مختلفة ومثلاً في
(افغانستان) وفي (ايران) وفي (الجزيرة العربية) وفي (الاقليم المصري) ونشط اتباعه بالدعوة
بطرق مختلفة منها الصحف والمجلات باللغة (الانكليزية) وباللغة (الهندوكية) وغيرها ، ولا
يزال علماء (باكستان) يسعون الى دحض مزاعمه والقضاء على بدعته .

و (الاحدية) تخالف العقائد الاسلامية الصريحة في أكثر من موضع ،
فهي تسقط فريضة الجهاد ، وتدعو الى التسامح والمسالمة ، وتعلن أن «عيسى»
لم يصلب ولم يرفع الى السماء وانما مات موتاً ظاهرياً ودفن في قبر خرج منه بعد
ذلك حيث توجه تلقاء (كشمير) ليعلم (الانجيل) وهناك أدركه الموت بعد
أن بلغ عمره مائة وعشرين عاماً ، ودفن في قبر ينسب خطأ لولي يدعى (يوساساف).
وكذا لم يكن يمتنع عن تلفيق «دين تركي» يجمع الديانات المختلفة ، ويزين
كتاباتهِ وتعاليمه بشواهد مستمدة من (التوراة) و (الانجيل) و (القرآن)
و (الاحاديث النبوية) على السواء . ولا ينسى أن يعلن - وهو ينكر الجهاد -
أن الاسلام يوجب طاعة اولى الأمر الأنكليز يقول «انا لا أعتقد أنني مهدي هاشمي
قرشي ينتظره الناس من بني فاطمة بلاء الأرض دماً ، ولا أرى مثل هذه الاحاديث
صحيحة ، بل هي كومة من الموضوعات . نعم أدعي لنفسى أنني أنا المسيح
الموعود الذي يعيش متواضعاً مثل المسيح ، متبرئاً من القتال والحرب ، كاشفاً
عن وجه ذي الجلال بالطريق السلمي والملاطفة ، ذلك الوجه الذي احتجب عن
أغلب الأمم . ان مبادئ وعقائدي وتعليماتي لا تحمل طابع المحاربة أو العدوان.
وأنا متأكد من أن أتباعي كلما زاد عددهم قل عدد القائلين بالجهاد المزعوم ،
لأن الايمان بي كسيح ومهدي معناه رفض ذلك الجهاد (٣١) » .

وتعلن (الاحدية) أن من واجب «جميع (الأحمديين) الصادقين الذين
يعتقدون أن (ميرزا) عليه السلام مرسل من الله ورجل مقدس يجب عليهم أن يوقنوا
في أفعال قلوبهم ، من غير ملق ولا رياء ، بأن الحكومة البريطانية هي فضل لهم
من الله وظل من رحمته وان يعتقدوا اعتقاداً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا

من خلفه بأن حياة هذه الحكومة هي حياتهم (٢٧) .

الشيخية

نهض (الشيخ الاحسائي) * بحركة (الشيخية) التي نسبت اليه وخلفه في رئاستها احد تلاميذه المقربين واسمه (كاظم الرشتي) ** واعلن أن جسد الانسان مؤلف من ذرات مأخوذة من الأفلاك التسعة والعناصر الأربعة وأن الأساس العنصري الاكبر يفنى عند الموت ، وأن الجزء السماوي الأخفي هو الذي سيظهر يوم اقيامة . وقد أنكر معراج (الرسول) بالجلوس اسراءه وقال : « إنه يستحيل على هذا البدن السفلي الصعود الى الافلاك ومعراج الرسول معراج وروحاني لا جسماني (٢٨) » . كما أنكر معاد الناس باجسامهم في الآخرة وأنكر معجزات الرسول المادية وقال عن « انشقاق القمر » ان ذلك لم يحدث قط بل هو كناية لفظية عن احوال اليوم الآخر .

خرج (الشيخ) بنظرية جريئة حول (المهدي) خالف بها مبادئ (التشيع

* ولد (الشيخ احمد الاحسائي) ، احد كبار شيوخ عشيرة بني (صخر) سنة ١١٥٧/١٧٤٤ م ورحل الى (ايران) طلباً للعلم ، فقبل من تلاميذ الشيعة (الاثنا عشرية) ثم سافر الى (كربلاء) لغرض ذاته ، وتصدر لتدريس فتبح نجاحاً باهراً وعرف اتباعه باسم (الشيخية) وتوفي قرب (المدينة) في إحدى رحلاته الى (الحج) سنة ١٢٤٢/١٨٢٧ م فحبل رقاهؤه جده معهم ودفنوه ببقيع (الفرند) .

** ولد (كاظم الرشتي) سنة ١٢٠٥/١٧٩٠ م من اسرة عريقة ونشأ في (اردبيل) قرب (القدس) ، وخلق (بالشيخ) وتقرّب منه قاوصى له بالخلافة بسد مائه ، فسار على نهج (الاحسائي) والحلف في التبشير بقرب ظهور (المهدي) « في اواسط القرن الثالث عشر للاسلام أي سنة ١٢٦٠ » ولكنه توفي سنة ١٢٥٩/١٨٤٣ م وافادت (البابية) من هذه النبوة ابادة كبرى .

(الاثنا عشري) واقترب من تقليد (المهدية) في السنة فقال ان (المهدي) ليس شخصاً مخفياً عن الانظار في بئر او سرداب منذ ألف سنة وإنما سيوجد بالولادة... ولكنه غالى في قدس (الائمة) وذهب الى أنهم قوة خالقة تسيطر على الكون لان الصفات الالهية قد حلت وتجمست في اشخاصهم ، ولولاهم لما عرفت ذات الله... (٢٩)

البابية

نهض (السيد علي محمد الشيرازي) * بالحركة (البابية) واعلن أنه ظهر بعد أن مضى على غيبة الامام الثاني عشر نحو الف سنة . وأكد أنه هو «قطعة ظهور» الروح الى العالم . وكما جاء (موسى) و (عيسى) والأنبياء الآخرون في الماضي كظهور لروح نفسها فكذلك جاء هو الآن (٣٠) .
نظر (الميرزا علي) الى تاريخ الأديان ، وعني بتطورها عبر الزمان ، وتأول

* ولد (الميرزا علي محمد) سنة ١٢٣٥ هـ / ١٨١٩ م في (شيراز) من اسرة تحترف التجارة . ونشأ على الورع والزهد (المهدي) والتحمل (الروائي) حتى يقال : انه كان يعدد الساعات الطوال في الشمس الحارة حاسراً عن رأسه تطيراً لنفسه وكبياً لجماح شيواتها . رحل الى (كربلاء) ، وعرج في طريقه على (كاظم الرشتي) ، ورجع الى (شيراز) ليحاضر في المساجد وكأنه احد اتباع (الشيخية) ، ولا توفي (السيد الرشتي) افاد (الشيخ حسن البشروني) وهو من ذوي النفوذ في (الشيخية) فاعلن سنة ١٢٦٠ هـ / ١٨٤٤ م ان الشاب (السيد علي محمد) هو (الباب) للاتصال بالامام النائب . وان (البشروني) يصح (باب الباب) . ولكن (السيد علي) لم يكف بمنزلة (الباب) فاعلن انه هو (المهدي) المنتظر عينه ، فاصرف عنه (الحاج محمد كريم خان الكرماني) الملقب بـ (الانبي) فظهرت شبهة (الشيخية الكرمانية) الى جانب (الشيخية البابية) ، ولكن الحكومة (الفارسية) سمحت «الباب» في (ماكو) فألف في السجن كتابه الشهير (اليان) ثم عمدت الى قتله رمية بالرصاص سنة ١٢٦٦ هـ / ١٨٥٠ م وشقت اعوانه .

(القرآن) تأويلا باطنياً ، واعتقد أن ديانة الاسلام قد اقرضت لاتها تطورت وحل محلها نمو تاريخي محتوم تمثله الرسالة العالمية التي يؤديها ، وهي رسالة سامية فوق مستوى البشر لآنها تدعو الى أخوة الناس جميعاً ، وإلى مساواة المرأة بالرجل في الميراث وغيره ، وتفسر الطهارة والبعث والحساب والجنة والنار بمعاني جديدة . فالبعث مثلاً : ظهور دوري جديد لروح القدس بالنسبة الى الظهور السابق . لان الروح السابقة تعود مجدداً الى الحياة خلال ساقبها وهذا - في رأيه - معنى (لقاء الله) المذكور في القرآن .

الازلية

لم يفلق (السيد علي محمد) باب «الباية» خلفه ، ولم يقل بان واسطة الاتصال بالامام الغائب ستقطع من بعد موته بل انه بشر بان روح القدس ستستمر على الظهور . وقد أضاف شخصان من اتباع (الباية) من ذلك وهما : (ميرزا يحيى نوري) الملقب بعد ذلك بـ (صبح أزل) واخوه لأبيه (ميرزا حسين نوري) الذي لقب فيما بعد بـ (يهاء الله) . وقد اصطفاهما (الباب) وخصهما لهداية البشر ؛ ولكن الخلاف ما لبث أن دب بينهما ، فأمن بـ (صبح أزل) فريق قليل من الاتباع عرفوا بـ (الازلية) او (الباية المحافظة) وهي تفرص على ابقاء (الباية) على صورتها الاولى .

البهاية

نَهْض (بهاء الله) او (ميرزا حسين علي نوري) * بالحركة (البائية الجديدة) او (البهائية) ، وخلفه في رئاستها ولده (عباس أفندي) ** الملقب بـ (عبد البهاء) او (غصن أعظم) .

عمد (بهاء الله) الى تطوير (البائية) ، وافترض أن الديانة الاسلامية قد نسخت تماماً وأصبحت من البيانات البائدة وان روح الله قد عادت للظهور في شخصه لتتجلى على الوجه الأكل عمل (الباب) ، وبذا يجاوز (بهاء الله) معلمه (الباب) ويفضله ، لأن الباب هو (القائم) و (بهاء الدين) هو (القيوم) أي الذي يظل ويبقى . وحسب أنه يوحى اليه ، ولنا أخذ يعارض القرآن ، ويدون منهجه بالفارسية والعربية ، وزعم أن أحد كتبه ، وهو « الكتاب

* ولد (ميرزا حسين علي نوري) الملقب بـ (بهاء الله) سنة ١٢٣٣ هـ / ١٨١٧ م ببلدة (مازندران) ، والتحق بالدعوة (البائية) ، وأصبح من المقربين الى (الباب) وزعم اتباع (بهاء الدين) ان (الباب) بشر به في كتاب (البيان) تحت اسم « مظهر الله » وأنه امر الناس باطاعته ولكنه خشي ان يمتد اليه يد سوء فاعلن انه اصطفى اخاه (صبح ازل) وهو يعلم سوء دخليته حتى يسلّم (بهاء الله) من الاذى إماماً مخمّنة ، ويقضي على (صبح ازل) فيكون « قداء » اخيه . والحق ان الحكومة الفارسية والحكومة التركية اتفقتا على سني الاخوين من : فارس) اولاً ، ثم فرقت الحكومة التركية بين الاخوين ، ونفت (صبح ازل) الى (قبرص) ، وابعدت (بهاء الله) الى (عكا) حيث بقي من سنة ١٢٨٥ هـ / ١٨٦٨ م الى ١٣١٠ هـ / ١٨٩٢ م وتوفي فيها .

** خلف (عباس أفندي) إياه (البهاء) في الدعوة الى ديانتها . ولكنه حوّر تعاليم إياه بما يتفق مع الثقافة الغربية فتبعت الدعوة في بعض بلدان (اوروبا) و (امريكا) ولا سيما بين فئة من السيدات الامريكيات ، كما ايدها فريق من النصارى والمجوس في (ايران) وفي بعض بلاد (تركستان) وتوفي (عباس أفندي) في (حيفا) سنة ١٣٤١ هـ / ١٩٢٢ م .

الافس » وحي من الله . يقول : « ان هذا اللوح هو كتابة خفية محفوظة منذ الازل بين الكنوز الالهية المكنونة التي رقبها انامل القدرة الالهية » .

ولا يكتم (بهاء الله) عزمه على تأسيس ديانة جديدة ذات صفة اجتماعية واخلاقية ؛ فهو يمنع الرق منعاً باتاً ، ويدعو الى مساواة البشر جميعاً ، ويدعو الى اصلاح الاسرة والاقتصار على زوجة واحدة ، والباحة التزوج باثنتين فقط عند الاقتضاء ، وهو ينظم مراسم ديانتة بصلوات جديدة ، وينسخ صلاة الجماعة الا في الصلاة على الموتى ، ويجعل القبلة متحولة لا تتجه الى (مكة) بل الى مكان اقامة (البهاء) تدور معه حيثما دار ، وتنتقل اينما انتقل ...

ويزعم (بهاء الله) انه « مظهر الله » او « منظر الله » الذي يجتلي في طلعتة جمال القات الالهية ، لانه هو الصورة المنبثقة عن الجوهر الالهي ، ومعرفة هذا الجوهر لا تتيسر ابداً الا عن طريقه هو ، ويضيف بان ديانتة ديانة عالمية تجمع الديانات كلها ، وتؤلف بين الاجناس جميعاً ، وتنادي بالقضاء على القومية والوطنية ، لان الارض وطن البشر كافة .

د - حركة الاصلاح الحديث

اتصل واقع العرب والمسلمين الديني والثقافي والاجتماعي بمحضارة الغرب الحديثة وثقافته وقيمه ، وتم هذا الاتصال بنتيجة عوامل شتى ، ودوافع مختلفة ، استلزمت كلها بذل جهود « كلامية » جديدة للدفاع عن الاسلام من جهة ، واصلاحه واعادة المرونة والحياة اليه من جهة اخرى ، وذلك بتفهم اصوله وأسمه ، وتأويل اركان وقواعده ، والاشادة بما نزهه وبإسهامه في المدنية

الانسانية . وقد انتشرت هنا وهناك في مختلف بقاع الأمة العربية والشعوب الاسلامية محاولات تهدف الى التوفيق ، على الصعيد العقلي ، بين شرائط الحياة الجديدة وخصائص الفكر الاسلامي وبين مطالب الحضارة الغربية ومنازع ثقافتها العلمية والصناعية . فاذا صرفنا النظر عن البحث في هذه النهضة الاصلاحية من زاوية الشواحد القومية ألفينا هذه المحاولات اقرب الى انبعث الاهداف التي رعى اليها « علم الكلام » في العصور الفائرة ، ووجدنا خصائص الفكر « المعنوي » تظهر بوجه خاص ظهوراً جديداً في مساعي زعماء الاصلاح الديني الحديث على اختلاف أوضاعهم وتباين ظروف حياتهم وملابسات اغراضهم .

ذلك ان حركة الاصلاح الحديث تتميز بالدعوة الى اعمال العقل والاستجابة لروح الاسلام حقاً والاقلاع عن تجميد الفكر وتقييد الشريعة ونسف التقليد الاعمي ونبد البدع والتقاليد المبنية على الخرافة والجهل والوهم ، وهذا كله يتم باسم الدين والدفاع عنه وتفسير آيات القرآن ونصوص الاحاديث تفسيراً يسعى الى التوفيق بين الدين والعلم ، ويتفق مع الطبيعة والعقل . وسندكر فيما يلي لمحة خاطفة عن أشهر زعماء هذا « الاعترال الجديد » الذي نشأ في مختلف الاصفاع العربية والاسلامية.

مدرسة السيد احمد خان

استطاع السر (السيد احمد خان) * أن يؤسس في (الهند) مدرسة فكرية

* ولد (سيد احمد خان) سنة ١٨٢٣ / ١٨١٧ م في (تلبي) ولم يرع تقليد مسلمي (الهند)

تضم طائفة من المفكرين المسلمين السنين اطلقت على نفسها اسم (المعزلة الجديدة) وقامت بحركة علمية واسعة ، واصبح من اعظم القامين عليها (سيد امير علي) * ، وهذه المدرسة ترى ان الاسلام الصحيح دين العقل ، وانه اقرب من غيره من الاديان الى الطبيعة البشرية، ولكن لابد من التجديد في الدين وفي التعليم والمجتمع معاً ، وذلك بالرجوع الى القرآن والى تعاليم السلف التي تتفق مع العقل والطبيعة، وترك جميع الأقوال المحدثه، والعمل على تفسير ذلك تفسيراً علمياً ومناهضة الجحود ، والتوفيق بين الاسلام والعلم الأوربي الحديث، وقد أعرب في افتتاح (الكلية الاسلامية الانكليزية الشرقية) في (عليكرة) سنة ١٨٧٧م عن غرضه الاصلاحى المائل في ان يهز المجتمع كله بالتعليم ويث رجال يدافعون عن مبدأ حرية البحث، وهي حرية مقنسة، وعن التسامح الواسع الصدر ، وعن الأخلاق الفاضلة .

== بمعاملة الوظائف في ظل الحكم (الانكليزي) ، بل قبل الوظيفة وظل وياً للحكم « بمادى لهم من خدمات جليلة » ونجح سنة ١٨٧٧م بتأسيس « الكلية الاسلامية الانكليزية الشرقية » التي تحولت فيما بعد الى (الجامعة الاسلامية) في (عليكرة) وكان يهدف من ذلك الى : ١- تعليم المسلمين الثقافة الاوربية والاسلامية من غير تحيب ولا جحود . ٢- الاهتمام بالحالة الاجتماعية والخلفية للطلاب . ٣- تربية عقولهم وابدانهم. وكان يرى في ميدان السياسة ان تكون الهند كلها امة واحدة لا يفرق بينها دين ولا لغة . وقد توفي سنة ١٣١٦هـ/١٨٩٨م .

عاش (سيد امير علي) بين سنتي ١٢٦٦ - ١٣٤٧هـ/١٨٤٩ - ١٩٢٨م ومن اشهر كتبه (روح الاسلام) الذي نشر سنة ١٨٩١م فانار ضجة كبرى لانه يدحض بعض الآراء الخاطئة عن الاسلام ويدعو الى طرح التمسك بالظواهر والى تحرير العقل من القيود والبده بالاصلاح في مجال التعليم .

محمد اقبال

عني الشاعر (محمد اقبال) * يبحث « تجديد التفكير الديني في الاسلام » وحاضر في موضوعه في مختلف جامعات (الهند) الاسلامية ورأى ان ممثلي التصوف في العصور المتأخرة ابتعدوا عن نتائج العقل الحديث واصبحوا « عاجزين كل العجز عن قبول أي الهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية وهم يزاولون اساليب خلقت لأجيال لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن في نواح هامة » . وهو لا ينكر ان « التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده » وان المعرفة كلما تقدمت فتحت مسالك للفكر الجديد والزمت بالوقوف موقف النقد والتحيص من تقدم الفكر الانساني وتجديده .

وعلى ضوء هذا الموقف يود (محمد اقبال) ان يتناول مشكلة تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ويتنكر ، وهو الشاعر ، لأساليب الوجد الصوفي التي لم تعد تنسجم مع روح التفكير الواقعي الحديث . بيد أنه يعلن أن هذا التفكير الواقعي كان ميزة رقي الاسلام في الماضي وسعيه الى اقامة اخوة شاملة بين الناس . ولكنه يزعم أن « انتصار العرب السياسي الذي لم يكن متوقعا ، وما نتج عنه من الصبغة الامبراطورية التي اصطبغ بها الاسلام وطبعت الشريعة

* عاش السر (محمد اقبال) بين سنتي ١٢٩٣ - ١٨٧٦/١٣٥٧ - ١٩٣٨ م ونظم الشعر باللغة (الاوردية) والته (الفارسية) وتلقى الثقافة (الاوردية) ، ورأس (الجمعية العامة لمسلمي الهند) وحاضر في (مدراس) و (حيدرآباد) و (عليكرة) وجمعت محاضراته في كتاب « تجديد التفكير الديني في الاسلام » . وخطب سنة ١٩٣٠ م في (الجمعية العامة) المذكورة داعياً الى اقامة دولة اسلامية داخل (الهند) فكان بذلك رائد دولة (باكستان) .

بطايعها والصقت بها صلابة ما كان يقصدها مؤسس (الشريعة) « كانت عائماً من جملة العوائق التي عرقلت تحقيق تلك الاخوة المنشودة . يقول : « ليس في الاسلام قوميات ، ولا هو نزعة امبراطورية ، بل هو « جمعية امم » تعترف بالحدود الصناعية والفروق الجنسية لسهولة الاشارة وحسب ، لا لتضييق الأفق الاجتماعي للمسلمين » .

دعا (اقبال) الى ايجاد شبه نظام دولي اسلامي ، وأعلن سنة ١٩٣٠ م انه يخشى على الاسلام من القومية المخربة التي تقطع صلتها بالدين ، وأصر على رأيه في أن المجتمع (الهندي) ليس بين وحداته حدود جغرافية وأن النظام الطائفي وحده هو الذي سيكون اساساً لايجاد كل متسق الأجزاء « وأن (هنذاً اسلامية) في داخل (الهند) هي التي تستطيع وحدها ان تصون المبدأ الاسامي للاسلام (٣١) .

انطلق (الشاعر) في ارائه السياسية من الثقافة الغربية وحلول أن يدمج معطياتها بمعطيات الاسلام . ووقف الموقف عينه في مظهر تجديد الفكر الديني وفطن إلى أن « ابرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب . ولا غبار على هذا المتزع فان الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست الا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الاسلام (٣٢) » وكما حدث تقدم لا حده في مجال الفكر والتجربة حين اكتملت مدارس المتكلمين في الاسلام ، فلا بد وقد تعير تصورنا لتعقل نفسه اليوم بنتيجة تقدم الفكر العلمي ، لا بد من ان يصاحب يقظة الاسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الاوروبي وكشف المدى الذي تستطيع به

النتائج التي وصلت اليها (اورية) ان تساعد في اعادة النظر في التفكير الديني في الاسلام ، وتعين على بنائه من جديد اذا لزم الأمر .

جمال الدين الافغاني

وصف (جمال الدين الأفغاني) نشاطه وهدفه بقوله : « لقد جمعت ماتفرق من الفكر ، ولملت شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهلها ، فاستوقفتني (الأفغان) وهي أول أرض مس جسي ترابها ، ثم (الهند) وفيها تنقف عقلي ، فـ (إيران) بحكم الجوار والروابط ، فـ (جزيرة العرب) من (حجاز) هو

« ولد (محمد جمال الدين بن صفر الحسيني الافغاني) سنة ١٢٥٤ هـ / ١٨٣٨ م في (اسمد اباد) من اعمال (كابل) ودرس في هذه المدينة الفقه البرية والتاريخ والفلسفة والدين ثم رحل الى (الهند) ودرس فيها العلوم الحديثة واللغة (الانكليزية) وجاب بلاد العرب ودعا للحجاج في (مكة) سنة ١٢٧٣ هـ / ١٨٥٧ م الى الفكرة (الجامعة الاسلامية) وانشأ جمعية (مجلة (ام القرى) ثم رجع الى (افغانستان) وسعى الى انهاء المهمل لمكافحة الاستعمار (البريطاني) ، ورحل الى (الهند) داعياً الى اصلاح لضايق به (الانكليز) فزعاً وحلوه على الرحيل وفساير الى (مصر) سنة ١٢٨٦ هـ / ١٨٧٠ م ، فتردد على (الازهر) واتصل به الشيخ (محمد عبده) ففتأت بينهما محبة لن تنفصم عراها . ثم دعاه السلطان (عبد العزيز) فرحل الى (استانبول) حيث عين عضواً في (مجلس المعارف) ، ولكن ارامه ألبرت عليه الجامدين فأمر بالرحيل فعاد الى (مصر) سنة ١٢٨٨ هـ / ١٨٧١ م . التف حوله رده من تلاميذه واصدقائه فأخذ يثيرهم ضد الحكم المتبدد ومقاومة الاجانب فأمر (توفيق باشا) بنفيه سنة ١٢٩٦ هـ / ١٨٧٩ م فرحل الى (الهند) واشتغل هناك بالعلم مدة ثلاث سنوات ثم اضطر الى الرحيل فقصده (فرنسا) واقيم في (باريس) ودعا اليه الشيخ (محمد عبده) الذي كان متنبياً في (بيروت) فاجتمعا وانشأ (جمعية المروة الوثقى) (مجلة بالاسم ذاته ما لبثت ان قضي عليها بعد عشرة اعداد وحسب ومكث (جمال الدين) في (اورية) ثم عاد الى (فارس) سنة ١٣٠٣ هـ / ١٨٨٦ م ومنها رحل الى (روسيا) وغيرها من الاقطار الاوربية وانشأ في (انكارترة) مجلة (ضياء الحاقدين) وألّب فيها الاحرار على سلطان (فارس) فاستقدمه السلطان (عبد الحميد) الى استانبول سنة ١٣١٠ هـ / ١٨٩٢ م وظل يراقبه بدعوة السلف عليه حتى توفي سنة ١٣١٤ هـ / ١٨٩٦ م .

مببط الوحي ، ومن (يمن) وتاجتها ، و (نجد) و (العراق) ، و (بغداد)
و (هارونها) و (مأمونها) ، و (الشام) ودعاة (الأمويين) فيها و (الأندلس)
و (حرانها) .. وهكذا كل صقع ودولة من دول الاسلام وما آل اليه أمرهم .
فالشرق الشرق . فخصص جهاز دماغي لتشخيص داءه ، وتجرى دوائه ،
فوجدت أقتل ادوائه داء اقسام اهله وتشقت اراهم ، واختلافهم على الاتحاد ،
واتحادهم على الاختلاف ، فعملت على توحيد كلمتهم وتبسيهم للخطر الغربي
المحقق بهم .

فالسيد (الأفغاني) يستهدف نهضة اصلاحية شاملة في بلاد الشرق المسلم
ويرى أن سبب المحنة يرجع الى أن اولى الامر في الامم الاسلامية « متحولون
على الخلاف ، مختلفون على الاتحاد ، مطاوعون للمستعمرين والمستقلين ، جادون
في خدمتهم و كآنها فريضة من فرائض الدين » ولذا فإنه يدعو الى قيام « جامعة
اسلامية » لتنهض البوالة الاسلامية وتلحق بركب الامم العزیزة المتقدمة . أما السبيل
الى ذلك فيتلخص في أمرين : ١ - بث الروح في الشرق حتى ينهض بثقافته
وعلمه وتربيته وصفاء دينه ، وتنقية عقيدته من الخرافات ، واخلاقه مما تراكم
عليها ، واستعادة عزته ومكانته . ٢ - مناهضة الاحتلال الاجبي حتى تعود
الاقطار الشرقية الى استقلالها مرتبطة بروابط على نحو ما ، لتتقي الاخطار
المحدقة بها (٣٣) .

بمثل هذه المشاغل « الكلامية » التي تلتقي فيها اهداف الاهتمام السياسي
بالروح الديني وبالنظر العملي والتوجيهي ، أسس (الافغاني) مدرسة أخلاقية
نامية « وكأما شاعت العناية أن يولد حيث يتوسط العالم الاسلامي ويتولى فيه

دعوة الإصلاح والتعليم من اقصاه الى اقصاه^(٣٤) . وهذه المدرسة الحية تميزت بالنظر العقلي المتطور المفتوح ، وجهرت بما وجدته الحق كل الحق في القضاء على الاخطاء التقليدية ، والتمتع في رسم سبل الخلاص . فهذا (الرائد) يرى مثلاً ان التفرقة بين أهل السنة والشيعة أحدثتها مطامع الملوك لجهل الامة ، وجميعهم يؤمنون بالقرآن وبرسالة (محمد) . ويعلن أن الاديان الثلاثة كلها أساسها واحد وأما يوسع شقة الخلاف بينها أنجار رؤساء الاديان بها . ولا يرى مانعاً من تحرر المرأة ومساواتها بالرجل ، ويدعو الى الاشتراكية دعوته الى فتح باب الاجتهاد والى السفور : « وعندي أن لا مانع من السفور اذا لم يتخذ مطية للفجور » . ولا بد من التوفيق بين العلم والقرآن : يقول : « ان الدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية ، فان كان ظاهره المخالفة وجب تأويله . وقد عم الجهل ، وقضى الجلود في كثير من المرتدين برداء العلماء حتى أنهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة - والقرآن يرى مما يقولون - والقرآن يجب ان يحل عن مخالفة العلم الحقيقي خصوصاً في الكليات » .

محمد عبده

كان (الافناني) شعلة ذكاء ، وقوة هائلة ، متحركة محرقة ، لا يمسها ماس الا شحن من كهربائه على قدر استعداده ، دائم التفكير ، دائم القول لمن يفهم ومن لا يفهم ، دائم النقد ، دفع للحركة والثورة والميجان في المطالبة بالحقوق ، حينما حل رأيت ناراً تشتعل وأفكاراً تهيج ، ومطالب تطلب ، وحكومة تضطرب . اما أحد تلاميذه النجباء ، واصدقائه الخالص ، ومساعديه

الكبار ، الامتاز الامام (محمد عبده *) فلم يقو على حمل العلمين ، علم الاصلاح السياسي والاصلاح الثقافي معاً كما فعل (جمال الدين) بل رأى بنتيجة تجاربه الحافلة ومعارفاته من فساد الجو السياسي من حوله ، ألا أمل في اصلاح المسلمين بالوسائل السياسية ، وآمن برسائله « العلمية الدينية » الايمان الكامل ، فانصرف بزمجه الى رفع الحجر عن العقول والسعي الى تفسير المسائل الدينية تفسيراً يطابق العلم الحديث للتوفيق بين العقل والايمان.

تنسك (الامتاز الامام) للجمود في مختلف وجوهه ، وحارب البدع والخرافات الدينية ، وناضل في هذا السبيل مشايخ (الأزهر) ومشايخ الطرق الصوفية وغيرهم واعترف بقيمة العلوم الفلسفية لما رأى من آثارها في النهضة (الأوروبية) ، ودعا الى تقليد (أوربة) في مدينتها الحديثة وأوجب تعلم اللغات الأجنبية للاخذ

هو ولد (محمد بن عبده) سنة ١٢٦٦/١٨٤٥ هـ - (محلة نصر) بمصر (البصرة) . لم يرض منذ صغره بطريقة التعليم الديني القاتلة في ذلك الوقت ؛ وانتقل من الدراسة في الجامع (الاحدي) الى الجامع (الأزهر) حتى توفي (جمال الدين الاقصاب) فتأثر بدعوته الاصلاحية المجددة ، وحذا حذوه في التدريس ، فالتزمه بعض المتحمسين له في امتحان (العالمية) ، ولكن نبوغه مكنته من النجاح فسمي مدرساً في (دار العلوم) ، ثم حل على الاقامة الاجبارية في قريته حتى توسط له الوزير (رياض باشا) وعينه رئيس تحرير (جريدة الوقائع المصرية) فنهض بها واصلاحها وجعلها منبر اصلاح الشعب والحكومة ؛ ولا اشتهر في ثورة (احمد عرابي) التي الى (بيروت) ومنها سافر الى (باريس) فتمل الفرنسية هناك واشترك مع (جمال الدين) في جريدة العروة الوثقى ومجلتها ، ثم عاد الى (بيروت) حيث كتب « رسالة التوحيد » ومنها رجع الى (مصر) سنة ١٣٠٦/١٨٨٧ م حين قاضياً بالحاكم الاملية ثم قربه (عباس باشا الثاني) ؛ وممكن له من اصلاح (الأزهر) والاعاقف والمحاكم الشرعية ، وكان آنذ (مفتياً للديار المصرية) فوضع تقريره المشهور ودعا الى نقض غبار الجمود ، ولكن خصومه كادوا له عند (عباس باشا) فنضب عليه وكان (محمد عبده) يقف منه موقف اللئيم فقد ، ولكن الخصوم فازوا عليه بتسريح (الحاكم) فادركه الهم وتوفي سنة ١٣٢٣/١٩٠٥ م

بالعلوم الحديثة ، ولا سيما الرياضيات والطبيعات. وقد اجاز في (فتاويه) التزي
بغير زي المسلمين وكان لا يمتنع عن تأويل النقل بما يوافق العقل ولا سيما عند
تعارضهما. ومن الجائز ان نلخص منهجه الاصلاحى في ابتداء : ١ - تطهير
الدين الاسلامى من بعض المؤثرات المفسدة ٢ - اصلاح التعليم الاسلامى العالى
٣ - تنسيق المبادئ العقائدية الاسلامية على ضوء الفكر العصرى الجديد
٤ - حماية الاسلام من النفوذ الأوروبى ومن الهجمات المسيحية (٣٥) .

احمد امين

نشط المصلحون « الكلاميون » في البلاد العربية في أواخر القرن الماضى
ومطلع القرن العشرين، فقد عاصر (عبد الرحمن الكواكبي) حركة الاصلاح
السياسى الدينى في ظل فكرة الجامعة الاسلامية ، واختص الخلافه بالعرب وخدمهم،
وسار السيد (رشيد رضا) على غرار (الاستاذ الامام) ونهض (محمد بن مصطفى
المراغى) (شيخ الأزهر) وتبعه فريق من مشايخ هذه الجامعة ، وواقفنى هذا الأثر
الأستاذ (عبد المتعال الصعدي) وغيره من الذين سعوا السعي الحثيث للنهوض
بالحركة الدينية - الكلامية والعمل على تحطيم سلاسل الجمود وتحقيق الأهداف
التي رنت اليها « معتزلة الاصلاح الحديث » .

ويتميز الدكتور (احمد امين) * بمنزلة مرموقة في هذا المجال ، يقول : « ان

* عاش (احمد امين) بين سنتي ١٣٠٤ - ١٣٧٤ هـ / ١٨٨٦ - ١٩٥٤ م وترجم
سيرته في كتابه « حياتي » : درس في (الأزهر) وعمل مدرساً وقاضياً . واهم (الانكليزية)
وشبثاً من (الفرنسية) واتمس في السياسة واشترك في المظاهرات وخاصة تلك التي « ترمي الى =

كثيراً من زعماء المسلمين اتبعوا انفسهم في بيان سبب ضعف المسلمين . فأرأت أن خير وسيلة لمعرفة أسباب هذا الضعف الرجوع الى التاريخ . وقد درس في الواقع تاريخ العرب والمسلمين دراسة تحليلية نقدية معاً . ووعى صعب التعمق في فهم هذا التاريخ وتصدى لحلها وذكر أن « اصعب ما يواجهه الباحث في تاريخ امة هو تاريخ عقلها في نشوئه وارتقائه ، وتاريخ دينها وما دخله من آراء ومذاهب » . ولكنه وقف من هذه الصعاب موقف الباحث الناقد المتعمق الحر . « لا يقول الا ما يستند ، ولا يحفل الا بالحق وحده ، لا يهجم مصانعة ذوي السلطان او يملق الجماهير ، أو مشايمة الأهواء . وتبدو هذه الحرية في الجهر من مصادمتها لمشاعر الجمهور ومخالفتها للألوف من التقاليد الطويلة الأمد . جاهر بالانتصار لمذاهب (المتزلة) اهل العقل في الاسلام ، ونادى بالرجوع اليه ، مع أن المسلمين عارضوا ذلك المذهب منذ القرن الرابع وحكوا على أصحابه بالكفر ، وحرقوا كتبهم ، ومنعوا تدريسها في مدارسهم ، وجاهر برأيه في (الشيعة) ومعتقداتهم حتى كاد يصيبه من جراء ذلك محنة عظيمة حين كان بـ (بنداد) بعد ان اصدر (فجر الاسلام) » (٣٦) .

ابان مسؤولية علماء الدين بقوله : « اما العلماء فسؤوليتهم من ناحيتين : الأولى أنهم أذاعوا في عامة الشعب الأحاديث والتعاليم التي تؤيد السلاطين

التعريب بين الاقباط والمسلمين » وسمي استاذاً « في كلية الآداب ثم عميداً ثم استاذاً متفرغاً للادب العربي واسم في تأسيس « الجامعة النشبية » وفي « لجنة التأليف والترجمة والنشر » وعمل مديراً للإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، ووصف مزاجه وعقليته بقوله : « ان مزاجي فلسفي أكثر منه ادبي ، حتى في الادب ، أكثر ما ينجني منه ما غزر مناه ودفق مرماه » . من اشهر كتبه (فجر الاسلام) و (ضحى الاسلام) و (ظهر الاسلام) و (يوم الاسلام) و (فيض الخطوط)

في عصورهم مثل ان السلطان ظل الله في أرضه ، وانه انما يحكم بأمر الله وادارته وانه ان ظلم فأما يظلم بظلم الناس . ومن ناحية أخرى : استخدمهم [السلطين] في تخدير الشعب ورضاه بحالته من طريق خطب يوم الجمعة في المساجد أو الدروس الدينية أو الوعظ والارشاد وما الى ذلك » (٣٧) .

ثم أوضح طريق الاصلاح قائلاً : « وأما اصلاح حال المسلمين فيكون بشيئين : احدهما فصل العلم عن الدين والتوسع في العلم الى أقصى قدر مستطاع . فليس العلم ملكاً لمنهب دون منهب . وليس الاسلام مما يناهض العلم . وفصل العلم عن الدين شيء ميسور ومحجوب . وأما فصل الدين عن السياسة كما فعلت (اوربة) المسيحية وكما فعل (مصطفى كمال) فشيء لا يقضيه الاسلام لأنه لا بد ان يدخل الدين في السياسة لينقحها ويهذبها ويحسن من نيات ولالة الأمور ويوجههم نحو ما ينفع رعيّتهم ، ولم تقع (اوربة) في الحروب المتتالية الا لفصل السياسة عن الدين . فبانفصالها عن الدين انفصلت عن الأخلاق أيضاً .

« والأمر الثاني هو الاجتهاد ... وقد اصيب المسلمون بحكمهم على أنفسهم بالعجز وقولهم باقتال باب الاجتهاد لأن معناه انه لم يبق في الناس من ثوابه فيه شروط المجتهد ولا يرجى أن يكون ذلك في المستقبل . وأما قال هذا القول بعض المقلدين لضعف قنهم بأنفسهم وسوء ظنهم بالناس وزعمهم عكس ما يقول اصحاب النشوء والارتقاء من دعواهم ان العقل دائماً في تدن وانحطاط ، وغلوهم في تعظيم السابقين . وأما اصيب المسلمون بقولهم بسد باب الاجتهاد لأسباب ثلاثة : أولها : كلثة المسلمين بضياع (المعتزلة) وهم الفرقة العقلية في الاسلام وانتصار

أهل الحديث عليهم . والثاني : مهاجمة أهل التصوف للفقهاء بأنهم شاكليون ، ويعنون بالشكل أكثر مما يعنون بالروح ، فاتفقوا مع (الممثلة) في مناهضة الفقهاء ... والسبب الثالث : سقوط (بغداد) على يد (التتر) ، وقد كانت (بغداد) اذ ذاك مركز الحضارة والثقافة الاسلاميتين ، فاصيب العلماء بالفرع من جراء هذا السقوط ، وغلبهم التشاؤم وودوا لو استطاعوا فقط حتى المحافظة على القديم من غير تجديد (٢٨) .

الفصل الخامس

الفلسفة العربية

لم تظهر الحكمة — أو « الفلسفة » بالمعنى الدقيق — حينما ظهرت في البلاد العربية والاسلامية ، ظهور بحث حر مستقل ، وانما ولدت في بيئة مضمخة بأريج الدين الاسلامي خاصة ، وبعقب التدين بوجه عام . وقد كان مولدها عسيراً ، وتطورها ونماؤها محفوفين بالمكاره والصعاب . ولئن كانت تحظى في فترات الصحو العقلي بنفحات من النجاح والتأييد ، فان الجوى الفكري العام لم يكن — الا في هذه الفترات وحسب — ملائماً لازدهارها وذيوها ذيوهاً ظل محدود المدى ، ضيق الأفق ، اذا ما قيس بلزدهار وذيوع سائر تيارات الفكر العربي كالكلام والتصوف والفقہ والاصول .

والامر الذي نستطيع استخلاصه من الاشارة الى مواقف الخصومة والعداء التي طالمت الفلسفة منذ ظهورها ، ولازمت مراحل تطورها وانتشارها ، هو ان « الكلام » والتصوف والفقہ والتشريع ، كل اولئك قد لبس حلة الدين الاسلامي ، وانطلق من مسائله ، وعالج جوانبه ، فاعتبر بحثاً « مشروعاً » ، وجاز لاتباعه ان يسيروا في سيلهم التي اختاروها من غير ان يجمع الآخرون على مقاومتهم بدعوى انهم يخرجون على الصراط المستقيم . اما الفلاسفة فقد لقوا

في ذلك عنتاً كبيراً ، وكان حتماً عليهم ان يمنوا بالمشاغل الزهنية التي تختلجها
أفئدة المواطنين ، فيسبغوا على المسائل الفلسفية ثوب النظر الاسلامي ، وهذا
النظر الاسلامي العقلي المجرد هو الذي نسميه فلسفة عربية او اسلامية بالمعنى
الدقيق ، تميزاً له عن سائر جوانب الفكر العربي التي المعنا اليها ، كجانب الفقه
او العقل العملي ، و « الكلام » او النطق عن الدين بأساليب الجدل والمنطق ،
او التصوف الذي ابتكر في تجربة الحياة الدينية سبلاً عاطفية ومناهج وجدانية
تكاد تجعل من كل طريقة صوفية ديانة اسلامية بمعنى جديد ، او منزعاً من
منازع النماء الديني يكاد العقل لا يستطيع له رقابة ولا ضبطاً .

وعلى هذا فان تمييز الفلسفة بالمعنى الدقيق يعتمد ارتباطها بسائر جوانب
الفكر العربي ، والثقافة الاسلامية ، ولا يتفرد عنها الا بالتهيج الذي هو منهج
المنطق العقلي ، او النظر « العلمي » المجرد . ومن الجائز ان نجلو هذا الارتباط
اذا قلنا ان هذه الحكمة او الفلسفة بالمعنى الدقيق إنما عنيت اشد العناية بتبيان
صلاحها بالشريعة ، وسعت الى التوفيق بين العقل والنقل ، لتبرهن على ان
الدين اذا تأخى مع الفلسفة حصل الكمال وحصل الحق على قدر الطاقة
البشرية . فذات الله وصفاته ، وعلاقة الواحد بالمتعدد ، وصلة الله بالعالم ، وانتظام
الكون وقوانين الوجود والحياة والنفس والأخلاق وناموس المصير والمعاد ، كل
ذلك كان شاغل الفلاسفة وشاغل المتصوفة وشاغل المتكلمين على السواء .

بيد ان الاتفاق في المشاغل لم يكن يعني انساقاً في الجهود . بل ان فلاسفة
المسلمين اضطروا الى الجهاد الأعظم في سنبل غزو استقلالهم وتأيد اصالتهم
عبر صلات خصامهم العنيف مع الفقهاء والصوفية والمتكلمين ، ولا سيما اولئك

الذين آثروا التعتن من طائفة المتزمتين . وفي وسعنا القول ان مفكري العرب والمسلمين قد تفرسوا بالفلسفة تفرساً أوسع من ان تحصره دائرة « الفلسفة » بالمعنى الاصطلاحي الدقيق . وقد انطوت التجربة الفلسفية في الفكر العربي على مواقف خصيبة تتجاوز حدود الفلسفة « المدرسية » كما فهمها مؤرخو الفكر بوجه عام . ذلك ان هؤلاء الباحثين ألفوا ، في كل عصر ومكان ، ان يقصروا نطاق الفكر الفلسفي على نشاط الفلاسفة الذين ابتغوا التوفيق بين العقل والنقل ، وبين الفلسفة والدين ؛ ولكن هذا الرأي الحق لا يشمل سائر المفكرين النواحي الذين اضافوا الى هذه المشاغل الرئيسية اصالة انتقادية عميقة جعلت روحهم الفلسفية تتميز بجملة واعية اختصوا بها فاصبحوا في نظرنا نبراس ازدهار التجربة الفلسفية في ظل الاسلام .

وقد وجدنا ، تيسيراً للبحث ، ان نلم بالتجربة الفلسفية العربية بالكلام اولاً على « الفلسفة في المشرق » واظهار ان هذه الفلسفة تتميز بمنحى اول هو منحى التيار العقلي ومنحى آخر هو منحى التيار الانتقادي ، كما تتأثر بردة فعل شاملة عميقة حققها (الفزالي) ضد هذين التيارين معاً وكان لها أثرها الكبير في انسطار الفلسفة في المشرق ثم في المغرب ايضاً . اما كلامنا على « الفلسفة في المغرب » فانه يلي الاشارة الى أثر ردة (الفزالي) ويتناول بوجه خاص الالماع الى نظرة (ابن بلجة) و (ابن طفيل) و (ابن رشد) و (ابن خلدون) ، ونختتم بالكلام على « فترة الانحطاط » التي اصاب الفكر الفلسفي خلالها تدهور موصول انتهى بتبرؤ المتكلمين انفسهم من رجس الفلسفة والتعقل المنطقي ، ففتت الفلسفة واتحمت روحها الانتقادية في كل مجال ؛ حتى كانت النهضة الحديثة في البلاد

العربية وظهرت بوادر الفكر الفلسفي « الاعتزالي » لدى « المصلحين » الذين اشرنا اليهم في كلامنا على تجربة « علم الكلام » ، ونجلت امارات الفكر الفلسفي العقلي في ميدان جديد لا تتناوله في هذا الكتاب ، هو مجال الفلسفة القومية التي يرتقب لها النصر والازدهار .

آ - الفلسفة في المشرق

١ - التيار العقلي

امتزجت خطوط التجربة الفلسفية العقلية في الاسلام بخطوط التجربة الكلامية في الفترة الأولى ، ونشأ عن هذا المزج الطبيعي لقاء خصب بين العقل الاعتزالي خاصة وبين النظر الفلسفي العقلي ، تجلى احسن ما تجلى لدى (الكندي) ، فيلسوف العرب ، وأول الفلاسفة المسلمين بالمعنى الدقيق . وقد اعقبه في « مشرق » البلاد الاسلامية الفيلسوف (الفارابي) أو المعلم الثاني ، ثم جاء الشيخ الرئيس (ابن سينا) فبلغت الفلسفة العقلية به أوج ازدهارها في (المشرق) ؛ ولكن هذا النصر المؤزر كان موقوتاً .

الكندي

اسمهم (يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي) * ، وهو راسخ القدم في

* ولد (ابو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي) ، فيلسوف العرب ، واحد ابناء ملوكها ، سنة ٨١٨ م / ٨٠١ م على وجه التقريب . ونشأ في اسرة ذات سؤدد وغنى ، اذ كان ابيه (ابن الصباح) من ولاة الاعمال في (الكوفة) وغيرها في ايام (المهدي) و(الرشيد) ولكن ابنه (يعقوب) نشأ يتيماً فتم في (الكوفة) ثم في (بغداد) علوم الفقه والدين ، وبلغ =

علوم اللغة ، اشهاماً كبيراً في تحديد الاصطلاحات الفلسفية الفنية التي لما تستقر بعد في عصره . وكلن سبيله ان يعدد أولاً الى تحديد المفاهيم بالفاظها البالغة عليها تحديداً دقيقاً ثم يذكر المقدمات التي ربما كانت بديهية فيثبتها احياناً على نهج رياضي استدلالى « قطعاً لمكابرة من ينكر القضايا اليينة بنفسها ، وسدلاً لباب اللجاج من جانب أهل الفساد^(٣٩) » ، ثم يستبطن النتائج من تحديد الماهيات والعلل ، ويبين ما يعرض لها من أحوال ، وما يصدر عن العلل من آثار .

نزع (الكندي) في الرياضيات متزعاً (فيثاغورياً) . واعتمد في علم النفس على كثير من الآراء (الأفلاطونية) ، واستقى في الأخلاق من تعاليم (سقراط) و (أفلاطون) ، وأخذ عن (أرسطو) كثيراً من آرائه في الالهيات باستثناء ما يتصل بالله وبصفاته ، وبفضية قدم العالم أو خلقه ، اذ اتجه اتجاهاً (معتزلياً) واعياً واعتمد العقل ولجأ الى التأويل العقلي في تفسير القرآن والحديث . . وهو نفسه يصرح بان « كل ما أداه النبي (ص) عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها الا من حرم صورة العقل واتخذ بصورة الجبل » . ولكنه يشترط لفهم معاني القرآن أن يكون المفكر من ذوي اللب والدين ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي ، عارفاً بخصائص التعبير اللغوي وأنواع

==مظم حياته في القرن الحيدري الثالث، وعامر (الأمون) و (المستم باه) . عني بالمسائل الكلامية واتصل بالثقافة (اليونانية) ، وتلم له (الاغريق) وترجم بها واصلح ماترجه غيره ، وعاش عيشاً مرفهاً في دارحوت من الكتب ما افرده (ابنا موسى بن شاكر) في خزائنه خاصة سميت « الكندية » لكثرة تلك الكتب ونفاستها . وقد اختلف الباحثون في تاريخ وفاته اختلافهم في تحديد مولده ، والارجح انه توفي في اواخر سنة ٢٥٣هـ / ٨٦٦م وعزيت اليه آثار كثيرة فقد معظمها وعثر المشرق الالاني (هطوت ريتز) على مخطوطة تضم تسماً وعشرين رسالة لئنهما الاستاذ (ابوريده) سنة ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠م .

دلالتة عند العرب . ونجد مثالا لتطبيق هذا التمهيد في رسالته التي ألفها استجابة لسؤال تلميذه (احمد بن المعتصم) الذي طلب منه أن يشرح له معنى آية «والنجم والشجر يسجدان» ، فاطلق على الجواب اسم «رسالة في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل» . وبين فيها معنى السجود والطاعة في اللغة بالحقيقة وبالمجاز وخلص الى أن سجود النجوم لله - نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح الشرعي - معناه هو أنها ، بجزائها على مجاريها والزماها حركتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الارضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهي إلى أمره ، وتؤدي وظيفتها المعينة لها في نظام العالم - وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً أنه سجود (٤٠) » .

والحق أن التجربة الفلسفية لدى (فيلسوف العرب) إنما تتميز بأنها :
١ - ملتقى العقل النظري (الاعترالي) بالعقل النظري الفلسفي في الاسلام
٢ - نقطة تحول الفكر (الاعترالي) إلى فكر فلسفي بالمعنى الدقيق . ذلك أن (الكندي) هو اول فيلسوف اصطلاح المؤرخون على اعتباره رائد المدرسة الفلسفية الاسلامية . وقد جهد في الدفاع عن الفلسفة ومهاجمة اعدائها وفضح سوء مقاصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية باطلة فوصفهم بأنهم « المتسمون بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنتهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذؤو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الانفاع العامة الكل ، الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية ، والحاجب بسدوف سجونهُ أبصار فكرهم عن نور الحق ،

ووضعهم ذوي الفضائل الانسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، بموضع الاعداء الجرية الواترة ، ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤوس والتجارة بالدين ، لان من تاجر بالشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له . فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، وبحق أن يتعزى من الدين من عاند قنية علم الاشياء بحقائقها ومماها كفراً ؛ لان في علم الاشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع ، والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار ، والاحتراس منه ؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه « (٤١) » .

لم يكنف (الكندي) بفضح أعداء الفلسفة والتشهير بهم وكشف عوراتهم بل استرحم الله ، « ولي الخيرات وقابل الحسنات » أن يمدد بتأييده وينصره على « اضداد الكافرين نعمته ، والعائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده » ؛ وهذا الحق الذي يطلبه (فيلسوفنا) إنما هو الفلسفة بالذات ، أو الصديق بأدق معانيه ، وقد دافع عن هذا (الصديق) أو (الحق) أو (الفلسفة) دفاعاً ماجداً جله ينهب في الحماس له منهجاً قصياً ويؤمن بفكرة « الوحدة الفلسفية » ويدعو اليها . ولنا كان أول من دعا الى « وحدة الصف » بين الفلاسفة تمهيداً لتنسيق قوى الفلسفة في معركة إثبات القات حيال خصومة الاختصام على اختلاف منازعهم ، وتبيان مشاربهم . وقد فاده هذا الايمان العظيم بـ « الفلسفة » الى تجاوز حدود القومية في الزمان والمكان ، وطلب أن يُنصر (الحق) أو (الفلسفة) ؛ حينما ظهر (الحق) وتجلت (الفلسفة) . وبذا استن (الكندي) سنة الايمان بأن الحقيقة تراث مشترك بين الامم على مر العصور والاجيال ،

وذما دعوة واعية جلية إلى واجب الاعتراف بفضل الفلاسفة ، في أي عصر ومصر ، لان « الفلسفة » واحدة في تجربة الفكر البشري كله . يقول (ريتشارد فالتزر) : « من المفيد أن يقارن المرء بين الامتنان العظيم الذي كان فلاسفة المسلمين جميعاً يشعرون به نحو (اليونان) ، وبين تواضعهم الجمل عندما يتحدثون عن آثارهم الشخصية في الفلسفة . فلاسفة الاسلام جميعاً متفقون على أن الحقيقة المتوصل اليها عن طريق الفلسفة تسمو على الحدود القومية والدينية ولا يهمهم أبداً من اكتشف الحقيقة اولا . وموقفهم هذا يشبه موقف (صاحب الشريعة) الاسلامية الذي اعتبر الاسلام خاتمة ما نزل به الوحي من الحقائق الدينية ، ولكنه ليس بأولها ... وبعد ثلاثة قرون ، عندما كان تاريخ الفلسفة الاسلامية يقرب من نهايته ، أكد (ابن رشد) هذا الاتجاه العالمي باعتباره أمراً بين الواضوح . فقد أصبح عل (الكندي) سنة قديمة هتدى ، وصار شغل الفلاسفة المسلمين الاول بالفلسفة اليونانية قاعنة راسخة من قواعد التعليم ^(٤٢) »

يمثل هذه النظرة الموسعة إلى وحدة الفلسفة لدى المسلمين وغير المسلمين استطاع (الكندي) ومن هذا حنوه من فلاسفة الاسلام ، مزاوله النهج الانتقائي مزاوله « طبيعية » ميسورة . يقول (الفيلسوف) : « من أوجب الحق ألا ننم من كان أحد أسباب منافنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافنا العظام الحقيقية الجديدة . فانهم ، وإن قصرنا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أطعونا من نمار فكركم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرنا عن نيل حقيقته ، [ولا] سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل

الحق - بما يستأهل الحق - أحد من الناس يجهد طلبه، ولا أحاط [به] جميعهم. بل كل واحد منهم : إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من الناقلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل . فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين يسير الحق ، فضلاً عن آتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فقامهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مدحنا كلها ، هذه الاوائل الحقية التي بها نخرجنا إلى الاواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فان ذلك إنما اجتمع في الاعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر الى زماننا هذا ، مع شدة البحث ، ولزوم الدأب ، وايتار التنب في ذلك .

التخير ، أو الانتقائية ، فكرة مبدئية اخذ لدى (الكندي) الذي وعى وحدة الجهود الفلسفية ، وفطن لبناء المدنية الانسانية لبنة لبنة ، وأشاد بفضل السابق على اللاحق ، وأوجب على الخلف شكر السلف ، كما فعل (ارسطو) ، وهو « مبرز (اليونانيين) في الفلسفة ، فقال : ينبغي أن نشكر آباء الذين اتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لنا إلى نيل الحق ، فما أحسن ما قال في ذلك . » ويمضي (فيلسوفنا) في كتابه إلى (المعتم بالله) قائلاً : « وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين آتى ، وان آتى من الاجناس القاصية عنا ، والأمم المبينة [لنا] ، فانه لا شيء اولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغي] بنحس الحق ، ولا تصغير بقائله ، ولا بالآتي به ، ولا أحد بنحس الحق ، بل كل يشرفه الحق . »

ويعرض (الكندي) في رسالة « حدود الأشياء ورسومها » لتعريف الفلسفة عينها من حيث الاشتقاق ومن حيث عمل الفيلسوف وغايتها ، ويورد معظم التعريفات المأثورة عن (يونان) خاصة ، فيقول : « الفلسفة - حدها القدمات بعدة حروف :

أ - من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن (فيلسوف) هو مركب من (فلا) ، وهي محب ، ومن (سوطا) ، وهي الحكمة .

ب - وحدوها أيضاً من [جهة] فعلها فقالوا : ان الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الانسان - ارادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة .

د - وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا : العناية بالموت . والموت عندهم موتان : طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن . والثاني : اماتة الشهوات . فهذا هو الموت الذي قصدوا اليه ، لأن اماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة . ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر . فباضطراب أنه إذا كان للنفس استعمالان ، أحدهما حسي ، والآخر عقلي ، كان مما يحى الناس لذة ما يمرض في الاحساس ، لأن التشاغل بالذات الحسية ترك لاستعمال العقل .

د - وحدوها من جهة العلة فقالوا : صناعة الصناعات ، وحكمة الحكم . هـ - وحدوها أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الانسان نفسه . وهذا قول شريف النهاية ، بعيد الغور . مثلاً أقول : ان الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام ، ومالا اجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الانسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهرًا لاجسامًا ، فانه إذا عرف ذاته

عرف الجسم باعراضه ، والعرض الأول والجوهر الذي هو لاجسم . فاذن إذا علم ذلك جميعاً فقد علم الكل . ولهذا العلة سمى الحكماء الانسان «العالم الأصغر» .

و — فاما ما يُجد به عين الفلسفة ، فهو ان الفلسفة علم الأشياء الابدية الكلية ، إنياتها ومائيتها وعليها ، بقدر طاقة الانسان « (٤٣) » .

ولكن (الكندي) يعرب عن رأيه الخاص في الفلسفة وفي منزلتها حين يذكر في مطلع كتابه الى (المتنصم بالله) ما يأتي : « ان أعلى الصناعات الانسانية منزلة ، واشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة التي حدها علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لأن غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ؛ وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لا تائمك ، ويتصرم الفعل اذا اتهمنا الى الحق » . ثم يبين أقسام الفلسفة فيذكر ان اشرف الفلسفة واعلاها مرتبة ، الفلسفة الاولى ، اعني علم الحق الاول الذي هو علة كل حق ، ولذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف ، لأن علم العلة اشرف من علم المعلوم ، لانتنا انما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً اذا نحن احطنا بعلم علته » . فالفلسفة « علم الاشياء بحقائقها » و « بحق ما ممي علم العلة الاولى (الفلسفة الاولى) اذ جميع باقي الفلسفة منطوق في علمها ، واذا هي اول بالاشرف واول بالجنس ، واول بالترتيب من جهة الشيء الايقن علمية ، واول بالزمان ، اذ هي علة الزمان » . ولذا فان طالب العلم يحتاج ، حتى يكون فيلسوفاً ، الى ستة اشياء ان قصص لم يتم

« وهي : ذهن بارع . وعشق لازم . وصبر جميل . وروع خال . وطمح مفهم . ومدة طويلة » .

الفلسفة اذن علم الحق ، ولكن الدين علم الحق ايضاً . ذلك ان « قول الصادق (ع) صلوات الله عليه ، وما ادى عن الله جل وعز لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يرفضها الا من 'حرم صورة العقل ، واتخذ بصورة الجهل من جميع الناس » . وفي ظل علم الحق ، والمعرفة بالعقل ، يتفق الدين والفلسفة ، وتنضج طبيعة الله : ذاته وصفاته . والله في نظر (الكندي) ، « إنية حق ، لم تكن ليس ولا تكون ليساً ابداً ، لم يزل ولا يزال أيس ابداً » (٤٤) . انه هو الوجود التام ، الاليس التام ، الذي لم يسبقه وجود ، ولا ينتهي له وجود ، ولا يكون وجود الابه ، تلك هي طبيعته وذاته .

أما طبيعة الله فلا تخرج عن طبيعة ذاته ابداً . انه الواحد الحق الازلي . « والواحد الحق ليس هو شيء من المقولات ، ولا [هو] عنصر ، ولا جنس ولا نوع ، ولا شخص ولا فصل ، ولا خاصة ولا عرف عام ، ولا حركة ولا نفس ، ولا عقل ولا كل ، ولا جزء ولا جميع ، ولا بعض ولا واحد بالإضافة الى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ، ولا [هو] المركب [ولا] كثير ، ولا واحد مما ذكرنا انه موجود فيه انواع جميع انواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق اسمائها » (٤٥) وبهذا يسعى (الكندي) الى التوفيق بين نظرة (المعتزلة) في تقي الصفات عن الله ، وبين منهجه الرياضي الاستنباطي العقلي فيرى ان ذات الله هي وحدته ، هذه الوحدة الازلية التي لا تفسد ولا تتحرك ، لان الفساد تبدل المحمول ، ولان في الحركة تبديلاً ينافي

الوجود التام . وبما ان الازلي لا يتحرك فليس له زمان ، ما دام الزمان عدد الحركة . ولكن الله الواحد الازلي يتميز — عند (الكندي) — بفعل خاص هو الابداع ، « أي تأسيس الایسات عن ليس »^١ وایجاد الوجود من العدم ، وذلك بدون ان يلحق بالله من جراء ذلك أي نوع من انواع الانفعال او التأثير .

ان نقطة الاصلية في « التخيير الكندي » تتجلى في ان (الفيلسوف) لا يقبل الفلاسفة فيما يبين العقائد الدينية ، بل يقر بالعقائد الدينية التي تبين النظام الفلسفي المأثور عن التقليد (الأرسطي) وتقليد (الافلاطونية الحديثة) فيثبت قدرة الله على ابداع الوجود من العدم ، وعلى خلق العالم بعد ان لم يكن شيئاً ، وبمث الاجسام يوم القيامة . وهنا نفس امتزاج (الاعتزال) بالفلسفة ، ونرى ان « نظرة (الافلاطونية الجديدة) الى العالم قد ادخلت الى الاسلام لأول مرة مع شرط مهم جداً ، ألا وهو الامتناع البات عن بحث مسألة الخلق الازلي ؛ والتخلي عن البديهة (اليونانية) الجوهرية القائلة : « لا شيء ينتج عن لا شيء » . نعم يجب ان تهمل هذه البديهة على الاقل في موضع واحد : في الفلك الاعلى من السماوات التي تنقل بواسطته المادة الالهية الى طبقات الكون السفلى ، وإلى مقر الحياة البشرية أي الارض . إن إرادة الله القادر على كل شيء خلقت الفلك الأعلى من العدم ؛ بلحظة واحدة من الزمن . ولن يبق هذا الفلك لحظة واحدة إذا أراد الله زواله . وهكذا نجد عمل الكون بحسب قانون الفيض التي قالت به (الافلاطونية الجديدة) ؛ وقد جعل معتمداً على اليقين الديني بخلق الكون من العدم ؛ أي معتمداً على فعل من أفعال الله

الذي هو فوق قوانين الطبيعة وخارج نطاقها . . . وفيما عدا هذه القضية لا يوجد في ميتافيزياء (الكندي) أي انحراف عن الاتجاه العام للفلسفة (الارسطية) بمفهومها (الافلاطوني الجديد) (٤٦) .

الفارابي

تتف (أبو نصر الفارابي) * ثقافة موسوعية ، وألم بطوم اللغة والرياضيات والكيمياء والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والسياسيات فضلاً عن العلم الآلهي والمنطق والعق . ولم يكتف بأن تحتل الفلسفة مركزاً ثانوياً بالإضافة إلى (علم الكلام) وإنما حرص على إحلالها منزلة الصدارة فسعى إلى تفسير جميع نواحي الاسلام من وجهة نظره الفلسفية الخاصة « مستخدماً الفلسفة (اليونانية) مشعلاً ألقى ضوءاً جديداً على كل مظهر من مظاهر الحياة الاسلامية : علم الكلام الجليلي ، العقيدة والقرآن ؛ العقه والشريعة ، قواعد

* ولد (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ) سنة ٢٥٧ هـ / ٨٧٠ م في بلدة (فاراب) من (تركستان) ، ورحل الى (بغداد) و (حران) طلباً للعلم ، ودرس المنطق والفلسفة واشتهر بها ولقب بـ (المعلم الثاني) بعد ان دعى (ارسطو) بالمعلم الاول . ولم يكن قبله افضل منه في سماء الاسلام (٤٧) . وقد سئل مرة بعد اشتباره : من اعلم انت ام (ارسطو) ؟ فاجاب : « لو انركته لكتبت اكبر تلاميذه . سافر سنة ٣٣٠ هـ / ٩٤٢ م الى (دمشق) وعاش فيها حياة الاشداع من الشهرة ، والانصراف الى التأمل والجنب الروحي ، واشتغل بمراسمة الباقين لكسب قوته . وقد تم تسرله الى الامير (سيف الدولة) في بلاط (حلب) وفي سنة ٣٣٨ هـ / ٩٤٩ م قصد (الفارابي) (مصر) وعاد منها الى (دمشق) حيث توفي سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م . ومن اشر آثاره كتاب « الجمع بين رأي الحكيمين (الافلاطون) الالهى و (ارسطا طاليس) » و «تحصيل السادة» و « اراء اهل المدينة الفاضلة » و « احصاء العلوم » ...

النحو ؛ التقدير الجمالي للشعر والنثر الفني ، وخاصة على تنظيم المجتمع الكامل ، وعلى الصفات الجوهرية التي يتصف بها حاكمه . فإذا ساءت الظروف أمكن قيام دولة عالية واحدة ؛ وإذا كان الوقت غير ملائم ، فلا بأس في أن تقوم عدة أديان جنباً إلى جنب ، في وقت واحد . وإذا كان هذا أيضاً مستحيل التحقيق ينبغي ، على الأقل ، أن يصاغ الاسلام من جديد بحسب مطالب الفلسفة التي هي أسمى كل يستطيع أن يبلغه البشر » (٤٨) .

وجد (الفارابي) أن السبيل إلى تحقيق غرضه من استقلال الفلسفة ، ورئاسة الفلاسفة ، وإصلاح المجتمع ، تقوم النظر لتسديد خطى العمل . وبدأ بإحصاء العلوم المشهورة علماً علماً ؛ وميز علم اللسان ؛ وعلم المنطق ؛ وعلم التعاليم ؛ والعلم الطبيعي ؛ والعلم الإلهي ؛ والعلم المدني الذي يتناول الغايات التي من أجلها تفعل الأفعال ؛ وعلم الفقه ؛ وعلم الكلام . وذهب إلى أن إلتفات علم الحكمة ، وهو أشرف العلوم ، يستلزم توافر شروط أولية أياها بقوله : « ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج ، متادباً بأداب الاختيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولاً ؛ ويكون صيناً ؛ عفيفاً ؛ متحرراً ؛ صديقاً ؛ معزواً عن الفسق والفجور والفدر والخيانة والمكر والحيلة ؛ ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه ؛ ويكون مقبلاً على أداء الوظائف الشرعية ؛ غير مغل بركن من أركان الشريعة ؛ بل غير مغل بأدب من آداب السنة ؛ ويكون معظماً للعلم والعلماء ؛ ولم يكن عنده لشيء قدر إلا للعلم ولاهله ؛ ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب ؛ وآلة لكسب الاموال . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ونهريج : فكما أن الزور لا يمد

من الكلام الرصين ؛ ولا النهرج من النقود ؛ فكذلك من كانت أخلاقه ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء » (٤٩) .

بيد أن هذه الخصال الحميدة ، والشروط النبيلة ، لا تحدد كلها موقف الحكيم من الحق . ولا بد من أن يقيد اعظام العلم وتعظيم العلماء بقيد رئيسي اوضحه (الفارابي) بقوله : « واما الحال التي يجب ان يكون عليها الرجل الذي يأخذ علم (ارسطو) فهي أن يكون في نفسه قد تقدم واصلاح الاخلاق من نفسه الشهوانية كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة ، واصلاح مع ذلك قوة النفس الناطقة كما يكون ذا ارادة صحيحة . واما قياس (ارسطو) فينبغي ألا تكون محبته له الى حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق » (٥٠) .

وتعبير آخر ، اخلص (الفارابي) ، وهو المعلم الثاني ، لـ (المعلم الاول) ، وآثر تعظيمه ولكنه لم يقله تقليداً أعمى بل جعل ايثار الحق أحق من ايثار (ارسطو) . وعنده أن الفيلسوف الحق هو من حاز الفضائل الاخلاقية والخصال الفكرية والارادة الواعية وعمل بما علم ، رائده في ذلك كله البصيرة واليقين . يقول : «ان على الفيلسوف ان يحصل الفضائل النظرية اولاً ، ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية » . لان القصد الى الاعمال يكون بالعلم ، ولان آعام العلم بالعمل هو السبيل الى بلوغ الغاية هي أن يبدأ الانسان باصلاح نفسه ، ثم باصلاح غيره ممن في منزلته أو مدينته ... ولذا يترتب على الفيلسوف ألا يقبع في الكهف ، بل أن يؤدي رسالته الاجتماعية ، ويعمل على تحقيق الجمهورية المثالية ، فيبنى المدينة الفاضلة ، ويصبح هو سيدها ، فيلتقي على هذا الصعيد بمجهود الرسل والانبياء

وخلفائهم ، ويتضح اتفاق العقل مع النقل ، والفلسفة مع العقيدة ، والسياسة مع الاخلاق .

آمن (الكندي) من قبل بوحدة الفلسفة عبر العصور وذهب (الفارابي) الى اكثر من ذلك ققرر وحدة الرأي بين زعيمي الفلسفة القديمة وهما (افلاطون) و (ارسطو) . يقول: لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا في حوث العالم وقده ، وادعوا ان بين الحكيمين المتدينين المبرزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي امر النفس ، الخ ... وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، وبزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما^(٥١) . وبعد ان يعرض (الفارابي) الى قضية اختلاف الحكيمين في عظم حياتهما وفي طريقتهما في التأليف وفي مذهبيهما يظهر مثلاً أن اختلافهما الظاهر في نظرية (المثل) انما يزول حين نعلم ان (ارسطو) يقول بوجود صور روحانية فوق هذا العالم ، وما كلامه في انكار (المثل) الا ذو معان وتأويلات . ولذا يورد (الفارابي) موقف الخصوم والانصار ، ويخلص إلى أن المعنى الذي قصده واحد ، وإنما حرفة الشارحون والمفسرون « لان كل هذه معان لطيفة دقيقة تنبها لها المتفلسفون وبحشوا عنها واضطرم الامر الى العبارة عنها بالفاظ قريبة من تلك المعاني ، ولم يجدوا لها الفاظاً موضوعة مفردة يُعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها » .

وهذه المحاولة - على إخفاقاتها في الواقع - ليست « عجيبة بمقدار ما هي

معجبة (٥٢) . قد قامت على أساس واه هو اعتقاده بوحدة الفلسفة ، نتيجة
إيمانه بجوهر الفلسفة ذاتها . يضاف إلى ذلك وقوعه في خطأ شائع جعل فلاسفة
العرب القدامى ينسبون كتاب « الربوبية » (ايتولوجيا) إلى (أرسطو)
وهو أحد أجزاء « تاسوعات » (افلوطين) . فكانت هذه الآراء
تيسر لـ (أبي نصر) تأويل رأيي الحكميين للتوفيق بينهما إقناعاً
لفلسفة من الوهن والضلال ، وصوغاً للحكمة من أن تكون موضع
شك وارتباب .

فإذا تعمقنا دراسة هذا الجهد السخي من الناحية الفكرية ، ألفينا
(فيلسوفنا) يستند إلى نظرية « العقل الفعال » ويستعين بها لدعم منزلة الفلسفة
بالاستناد إلى رأيه في الدين . ذلك أن (الفارابي) يمتنع مبدأ الفيض ، ويرى
أن الله ، واجب الوجود ، مصدر كل كون ، وعن وجوده الواجب يفيض
أولاً وجود هو عينه احدي الذات ، ويسمى العقل الاول أو العقل المفارق
الاول وهو ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالله . وعن العقل الاول ، باعتبار
أنه واجب الوجود بغيره ، أي بـ (الاول) يفيض عقل ثان ، ثم ثالث ، وهكذا
حتى العقل العاشر ، وتتولد في سياق هذا الفيض العقلي الموصول اجرام الكواكب
ثم اجسام الطبيعة على وجه الارض ، ويأتي دور الجداد فالثبات فالحياة
فالانسان . ويتميز الانسان عن سائر الكائنات المخلوقة بأنه يتوق إلى الرجوع
إلى مصدره ليتحد بالله ، وذلك حين يتسامى عن المادة والشهوات ، ويسلك
واحدًا من سبيلي الشريعة والفلسفة . فبالفضائل والايمان يرتقى عن طريق
الشريعة إلى مرتبة الاشراف فالاتصال . أو أنه يبلغ هذه المرتبة عن طريق

العلم والصعود بالفلسفة الى اللبائديء العقلية الاولى ، ويبلغ عالم العقول المفارقة ، ويتأهب لتلقي الفيض والالهام من العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال ، وعن هذا الطريق يحصل له القرب والكمال ، ويستمد على هذا النحو العلم والمعرفة من الله بالطريق الطبيعي . أما الشريعة فان مردها إلى الوحي ، والوحي يهبط من الله على النبي عن طريق (جبريل) . وان نفس النبي تحقق الاتصال بالعقل الفعال عن طريق الخيلة والالهام ، فضلاً عن طريق التأمل العقلي ، لان النبي بشر منح خيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الالهامات السماوية في مختلف الظروف والاوقات .

وعلى هذا النحو يلتقي الفيلسوف بالنبي ، وتتفق الشريعة مع الفلسفة في جوهرها وأصلها ، وتقتربان من حيث الشكل والاسلوب . ذلك أن النبي يتلقى الحقائق منجلية بصورها وأشكالها وأشخاصها ، فتبدو له كأنها ماثلة في في عالم الخس . وان رسالته لتتجه إلى الناس جميعاً ، وتستلزم أن تكون معانيها في تناول الخاصة والعامة على السواء . ولذا تمنح الشريعة إلى اسلوب التشبيه والتمثيل . أما الفيلسوف فانه يستخرج الحقائق من قرائنها بالاستقراء والاستنتاج ، فيلقاها مجردة خالصة من ملابسات المادة وصورالحس والخيال . ولذا تمنح الفلسفة إلى مخاطبة العقل بأسلوب التجريد والتلخيص والبرهان . ومن هذا التأويل الصحيح ، والادراك العميق ، يتضح اتفاق الفلسفة والدين ، واتلاف الحكمة مع الايمان .

ويدعم (الفارابي) نظريته « الميتافيزائية » بأرائه المستمدة من مجال العمل

والاصلاح . وعنده أن المدينة الفاضلة « هي التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية » . والطريق إلى ذلك هو طريق التعاون النظري والتعاون العملي معاً . الأول هو طريق تعاون سكان المدينة على المعرفة لادراك حقيقة الله وحقيقة العقول والوجود والوحي . والآخر هو طريق التعاون على ممارسة الفضيلة وصنع الخير إذ لبقاء للأفراد إلا إذا تعاونوا على ما يحتاجون اليه . ان الأمة التي تتعاون مدنها على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة . وهي أشبه بالبدن السام الصحيح الذي تتعاون أجزاؤه على تنعيم الحياة . وهذه الأعضاء ، على اختلاف وظائفها ، تتعاون وتشترك في الخضوع لمضو واحد رئيس هو القلب . والرئيس في المدينة بمشابة القلب في البدن ، أو (واجب الوجود) في مبدأ الفيض . وليس يمكن أن يكون رئيس المدينة الفاضلة « أي انسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : احدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها . والثاني بالملكة والهبة الارادية » . وهذا الرئيس الذي لا رأسه في المدينة الفاضلة انسان آخر هو (الامام) ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها . ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها وهي :

- ١ - أن يكون تام الأعضاء ٢ - أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ؛ وأن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ويراه . ٣ - أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء أدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل . ٤ - أن يكون حسن العبارة ٥ - محباً للتعليم والاستفادة ، متقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه

تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه ٦ - أن يكون غير شره على
المأكل والمشروب والمنكوح ٧ - محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب
وأهله ٨ - ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ٩ - أن يكون
الدم والدينار ، وسائر اعراض الدنيا هينة عنده ١٠ - أن يكون بالطبع
محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم واهلهما ، يعطي النصف من أهله ومن
غيره ١١ - ان يكون عدلاً صعب القياد اذا دعي الى الجور والى القبيح .
١٢ - ثم أن يكون قوي المزينة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ،
جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

لكن إجماع هذه الخصال « الفطرية » كلها في إنسان واحد أمر عسير أو
نادر ولذلك لا يوجد من فطر على الفطرة إلا الواحد بعد الواحد ، والأقل من
الناس . وهب أن مثل هذا الشخص قد وجد في المدينة الفاضلة ، فان من
الضروري أن تتوفر لديه خصائل أخرى « كسبية » هي ست شرائط خلاصتها
أن يكون : ١ - حكيماً ٢ - عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرتها
الأولون للمدينة ٣ - ذا جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف ٤ - ذا جودة
روية وقوة استنباط لما سيئله ان يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من
الأمر والحوادث التي تحدث بما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ويكون
متجرباً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ٥ - ذا جودة ارشاد بالقول
الى شرائع الأولين والى التي استنبط بعدهم مما احتنى فيه حنوم ٦ - ذا
جودة ثبات يدهنه في مباشرة أعمال الحرب .

ومعني (الفارابي) بعد تبيان هذه الخصال الفطرية والكسبية الى ايضاح

رأيه في الفيلسوف «الملك النبي» مما فيقول: اذا لم يوجد انسان واحدا جمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنين ، احدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة... ومتى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرئاسة ، وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . وعلى هذا فان الحكمة شرط لازم في الرئيس . والرئيس في الواقع فيلسوف ونبي بأن واحد . انه فيلسوف من حيث أنه يلقي ، بكل العقل ، فيض المعقولات عليه من العقل الفعال . وهو نبي اذ تفيض عليه ، بقوة المتخيلة ، صور الجزئيات من العقل الفعال ايضاً ، وترسم له حوادث الماضي والحاضر والمستقبل .

ابن سينا

وعى الشيخ الرئيس (ابن سينا)* اصالته الحقيقية وعياً تاماً ، واعرب عنها

* ولد الشيخ الرئيس ، حجة الحق ، وشرف الملك ، الحكيم الوزير ، المستور الشاعر الفيلسوف (ابو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا) سنة ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م في قرية من قرى (بخارى) ، ولحق منذ حداثة المناشآت الاسماعيلية التي رفضها مراعاة لما بعد : وقد لضع جسمه وطفه نضجاً مبكراً . واخذ عن رجل مختلف استضافه ابوه ، واسمه (ابو عبدالله الثاني) الملقب بالرياضيات ، ثم دأب على تثقيف نفسه بنفسه وعاش تجربة دراسة وتحصيل ، واشتهر بالطبيب وهو في السابعة عشرة من عمره . وقد دعاه (شمس الدولة) (امير (همدان)) لما جنته فشفاه فاستوزره الامير ، ولكن نشوة الحكم عصفت برأس الفيلسوف فتناظم وتطرس واشتد على الجند فثاروا عليه ، ونهبوا املاكه ، وطلبوا قتله ، ففاه الامير وابده حتى اذا عاوده الداء استدعاه من جديد وسله مقاليد الوزارة ، فراح يستل بالسياسة نهراً ، وبالميلاد . فلما مات (شمس الدولة) خلفه ابنه (تاج الملك) ، فلم يطلن (ابن سينا) الى الامير الجديد ، واتهم بأنه يرأس (علماء الدولة) (امير (اسفهان) . وختم (تاج الملك) ، فسين الفيلسوف ولكنه فر منتكراً ، واتجه الى (اسفهان) ، فاكروا اميرها ، واستصحبه معه ، وتوفي ابن سينا سنة =

في مقدمة كتابه «منطق المشرقيين» اذ قال : «وبعد فقد نزعنا الهمّة بنا الى ان نجتمع كلاً ما فيما اختلف أهل البحث فيه ، لانتلفت فيه لفظة عصبية أو هوى ، او عادة أو الف ، ولا نبالي بمفارقة تظهر منا لما الفه متعلمو كتب اليونانيين إلغاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب الفناها للعالمين في الفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظانين ان الله لم يهد الا اياهم ، ولم ينل برحمته سواهم . مع اعتراف منا بفضل افضل سلفهم — [يعني ارسطو] — في قلبه لما نام عنه ذووهم واساتذته ، وفي تميزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفي ادراكه الحق في كثير من الاشياء ، وفي قفظة لاصول صحيحة في اكثر العلوم ، وفي اطلاعه الناس على ما ينه فيه السلف واهل بلاده ، وذلك اقصى ما يقدر عليه انسان » . ويمضي (فيلسوفنا) في تحديد موقفه من المدرسة المشائية التي تعصبها المتعصبون من الاتباع بما لم يبد (ارسطو) ذاته نحو من سبقه فيقول : « ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء الى «المشائين» من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فأنحزنا اليهم ، وتعصبنا للمشائين اذ كانوا اولى فرقهم بالتعصب لهم » . ولكن هذا الانحياز لا يحول بين (الفيلسوف العربي) وبين ان يعمل عقله ، ليكل ما قصروا فيه « وينضي عما تخطوا به وهو بدخلته من الشاعرين . يقول : « واكلنا ما ارادوه وقصروا فيه ، ولم يبلغوا اربهم فيه ، وأغضينا عما تخطوا فيه ، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ، ونحن

= ١٠٣٧/٨٤٢٨ م ، ومن اشهر كتب في الطب «القانون» وفي الفلسفة «الشفاء» و«النجاة» و«الحكمة المشرقية» ورسائل «حي بن يقظان» و«المشق» و«النقاء والتدبر» و«رسالة الطير» الخ .

بسخلته شاعرون ، وعلى باطله واقفون . فان جهرنا بمخالفتهم فمن الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه باغطية التغافل .

يتضح من ذلك ان (ابن سينا) يتدرج في ابداء ارائه الفلسفية للعامة والخاصة بحسب الأوضاع . وعنده ان « الغرض في الفلسفة ان يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الانسان ان يقف عليه » . وهو يقسم الفلسفة - باعتبار أول - الى قسمين : نظرية وعملية ، وذلك تبع الموضوع الذي تتناوله . فالأشياء الموجودة اما أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا وفعلنا ، واما أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا . ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية . ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية . والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط . والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس ، لا بأن تعلم فقط ، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل . الفلسفة النظرية غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل - والفلسفة العملية غايتها رأي هو في عمل . والفلسفة النظرية أولى بان تنسب الى الرأي . ولها فروع كثيرة هي : المنطق والعلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الآلهي . أما الفلسفة العملية فاما ان تتعلق بتعليم الاراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامة ، وتعرف بتدبير المدينة ، وتسمى علم السياسة . واما ان يكون ذلك التعلق بما تنتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ، وتعرف بتدبير المنزل . واما ان يكون ذلك التعلق بما تنتظم به حال الشخص الواحد في زكاه نفسه ويسمى علم الأخلاق .

وبوجه آخر من القسمة يميز (ابن سينا) العلوم بحسب موقعها من الثبوت والتغير عبر الزمان . هناك العلوم التي لا يصلح لها ان تجري أحكامها الدهركلة ،

بل في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها... وهناك العلوم المتساوية النسب الى جميع أجزاء الدهر، وهذه العلوم أولى بان تسمى «حكمة». والحكمة أصول وفروع. والأصول اما آلة كلنطق واما غير ذلك وهي نوعان : نظري وعملي . النظري يحتوي على العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الالهي والعلم الكلي الذي يبحث في أمور قد تخالط المادة أو لا تخالطها، مثل الوحدة والكثرة ، والكلي والجزئي، والعلة والمعلول. أما الفرع العملي فيحتوي على علم الأخلاق وتدبير المنزل وتدبير المدينة والنبوة التي بها يسن الأنبياء الشرائع العامة التي تقن تدبير المنزل وتدبير المدينة معاً (٥٢) .

وفي المقالة الثانية من القسم الثالث من كتاب «النجاة» نلني (ابن سينا) مفكراً أصيلاً ينطلق من تبيان معاني الواجب والممكن ، ويرى أن الموجودات على انواع ثلاثة هي :

- ١ - الممكن بذاته : ويشتمل على جميع الأشياء التي يترجح فيها العدم على الوجود ، أي ان في طبيعتها أن توجد والا توجد .
- ٢ - الممكن بذاته الواجب بغيره : ويشتمل على كل ما نراه من الأشياء والحركات .

٣ - الواجب بذاته وهو المبدأ الأول ، أي الله .
والواقع أن (فيلسوفنا) يأخذ عن (أبي نصر) مبدأ الممكن والواجب ويخرجه تخرجاً جديداً مسهباً يرمي عن غاية ازدهار الفكر الفلسفي في البلاد الاسلامية . فيوضح أن «الواجب الوجود هو الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال . وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود ، أو موجوداً،

لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود . والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لافي وجوده ولا في عدمه . ثم أن واجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته . اما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر ، أي شيء كان ، يلزم محال من فرض عدمه . واما الواجب لا بذاته ، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود . مثلاً ان الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين وأثنين ، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعني المحركة والمحترقة » (٥٤)

ويبين (الشيخ الرئيس) ، بعد ذلك ، ان الواجب بذاته لا يجوز ان يكون واجباً بغيره . وان الواجب بغيره ممكن . وان ما لم يجب لم يوجد . وأن الله « واجب الوجود » في كمال وحدانيته ، وبساطة جوهره ؛ فهو حق تام ليس له حالة منتظرة ، ولا مثل له ، ولا ضد . وهو بذاته خير محض . اليه تنتهي الممكنات لأنه « لا يمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد ، وإن كانت عدداً متناهياً » . الحوادث تحدث بالحركة . ولكن تحتاج إلى علل باقية . وإن الأسباب القريبة المحركة متغيرة كلها ولا بد من أن تنتهي مبادئ الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة تنتهي إلى الله الذي هو الطرف الأول لسلسلة العلل والمعلولات ، لأن التسلسل بلا نهاية باطل . وان السلسلة مهما امتدت لا بد لها من طرف ، وهذا الطرف لا بد أن يكون غير معلول بل واجب الوجود بذاته ومن ذاته .
الله اذن واجب الوجود بذاته . وهو مبدع المبطلات ، ومنشئ الكل .

وهو ذات لا يمكن أن يكون موجود في مرتبة وجوده، فضلاً عن أن يكون فوقه .
ولا يوجد غيره ليس هو المفيد إياه قوامه . ان وجود الله عين ذاته . والواجب
الوجود بذاته عقل وعقل ومعقول ، وممشوق وعاشق ، ولذيد وملند . إذ اللذة
ادراك الخير الملائم . انه فرد واحد لا جسم ولا صورة ولا يعرف بالإنجابات ولا
صفة له . « وإن وحدانيته لا تثبت له مجرد نفي الشريك ، بل هي تتوقف على
نفي الشريك والضد والتد والصفة والحثيات وكل ما يمت إلى المفارقة
بإحدى صلة » (٥٥) .

لقد ذهب (أرسطو) إلى أن الله عقل يعقل ذاته ، ولا يعقل الا ذاته . ليست
له إرادة ولا غاية خارجة عنه . ومن الخير ألا يحيط علمه بالجزئيات لأنها متغيرة
ناقصة . وعلم الله بالناقص لا يتفق مع كماله . وذهب (الفارابي) إلى أن
الله يعلم الكلّيات وحسب . أما (ابن سينا) فقد تعمق هذا
الموضوع واتجه حجة التوفيق بين رأي (أرسطو) واتباعه وبين النظرية
الاسلامية فذكر في كتاب « الشفاء » : ان الواجب الوجود إنما يعقل كل
شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يفر عن شيء شخصي ، ولا يفر عن مثقال
ذرة في السموات والارض . فعرفة الله اذن تشمل جميع الأشياء بدون استثناء ،
لأن واجب الوجود يعقل ذاته بذاته ، ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ،
ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً
وعرضاً . أما الأشياء الجزئية فأنها تعقل كما تعقل الكلّيات من حيث نجب
بإتباعها كالكسوف الجزئي فانه يعقل وقوعه بسبب توافر أسبابه الجزئية
واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكلّيات .

وعلى الرغم من أن (ابن سينا) يذكر في كلامه عن أصل العالم لفظ « الصبور » و « الخلق » و « الابداع » و « الانبجاس » و « الجود » فانه يستق في الواقع نظرية الفيض ويمضي في تيارها التي جرف (الفارابي) ومعظم فلاسفة المسلمين؛ يقول : « قد عرفت أن [الله] واجب الوجود . وانه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة ، بل الفعل آثار كمال ذاته . وإذا كان كذلك فعلة الأول واحد ، لأنه لو صدر عنه إثنتان لكان ذلك الصبور على جنتين مختلفتين ، لأن الاثنينية في الفعل تقتضي الاثنينية في الفاعل . والذي يفعل بذاته إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر منها إلا واحد . وإن كانت فيه اثنينية فيكون مركباً . وقد بينا استحالة ذلك . فيلزم ألا يكون الصادر الأول عنه جسماً ؛ لأن كل جسم مركب من الهوى والصورة ، وهما محتاجان الى علتين او إلى علة ذات اعتبارين . وإذا كان كذلك استحال صورهما من الله تعالى لما ثبت أنه ليس فيه تركيب اصلا . فان الصادر منه غير جسم . فهو إذن جوهر مجرد ، وهو العقل الأول » (٥٦) .

يتضح إذن ان فعل واجب الوجود أثر كمال ذاته . وهذا الفعل تعقل ضروري . والتعقل علة الوجود . فاذ يعقل الله ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالمد ، وهو ممكن بذاته ، واجب الوجود بغيره ؛ وهذا العقل الواحد جوهر مجرد ، اسمه العقل الأول ، وهو مبدأ الكثرة لأنه مثلث الابداع . ذلك ان هذا العقل الاول يعقل مبداءه فيفيض عنه عقل ثان ؛ ويعقل ذاته بانه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس هي نفس الفلك الاقصى أو السماء الاولى . ويعقل ذاته بأنه ممكن فيفيض عنه جرم السماء الاولى . ثم يتكرر عمل العقل

الثاني على التهج ذاته ، فيفيض عنه عقل ثالث ونفس هي نفس الثوابت وجرم هو جرم الثوابت ، ويليه فيض مثلث الابداع عن العقل الثالث فيصدر العقل الرابع ونفس زحل وكرة زحل ، ثم عن العقل الرابع يصدر ثلوث العقل الخامس ونفس المشتري وكرته . وهكذا نجد ثلوث العقل السادس ونفس المريخ وكرته ، ثم ثلوث العقل السابع ونفس الشمس وكرتها ، ثم العقل الثامن ونفس الزهرة وكرتها ، ثم العقل التاسع ونفس عطارد وكرته ، ثم العقل العاشر وهو العقل الفعّال ونفس القمر وكرة القمر . وهنا يتوقف الفيض حيث يبدأ عالم الكون والفساد ، عالم العناصر التي تتفاعل صورتها وهيولائها فينشأ عالم الطبيعة او عالم الكثرة ، عالم الأفض الجزئية والأشخاص المطلقة .

على هذا النحو المنهجي الدقيق يحاول (ابو علي) تفسير صدور الكثرة عن الواحد المحض بتوسط العقل الاول الذي هو واحد باعتبار ، ولكنه مصدر الكثرة باعتبار آخر . والغاية القصوى من هذه النظرية التي تمثل كمال تطور نظرية الفيض لدى فلاسفة المسلمين السني الى تنزيه ذات الله الواحد عن أن تشوبها شائبة بوجه من الوجوه . يقول : « ظهر لنا أن لكل مبدء واجب الوجود ، غير داخل في جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، بريئاً عن الكم والكيف والماهية والالين والمتى والحركة . لانه له ، ولا شريك . ولا ضد ، وانه واحد من جميع الوجوه ، لأنه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالتصل ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد بها جلته . وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له . فهو بهذه الوجوه فرد . وهو واحد ، لأنه تام الوجود

ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم . وقد كان هذا أحد وجوه الواحد ، وليس الواحد فيه إلا على الوجه السليبي ليس كل واحد الذي للأجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة وهي معنى وجودي يلحق ذاتاً او ذاتاً ، (٥٧)

وترجم (ابن سينا) هذه النظرية « العقلية » بلغة الايمان والاسلام فيقول : « يجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل ثل منه أدون مرتبة من الاول ، ولا يزال ينحط درجته : فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً . ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها . ثم من بعدها يتبدى وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فتلبس اول شيء صورة العناصر . ثم تتدرج سيراً سيراً فيكون أول الوجود فيها أخس وأدنى مرتبة من الذي يتلوها . فيكون أخس ما فيه المادة ثم العناصر ، ثم المركبات الجمادية ، ثم الناميات ، وبعدها الحيوانات وأفضلها الانسان ، وأفضل الانسان من استكلت نفسه عقلاً بالفعل ، ومحصولاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية . وأفضل هؤلاء هو المستند لمرتبة النبوة ، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها : وهو أن يسمع كلام الله ، ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها ، وقد ينشأ كيفية هذا ، وبيننا أن هذا الذي يوحى اليه تشيخ له الملائكة ، ويحدث في سماعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة ، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الارضي ، وهذا هو الموحى اليه » (٥٨) .

بالوحي يتميز النبي ، والنبي انما يتصل بما له من خمس قوي بالعقل الفعال فتكون قوته العقلية قوة « مستفاد » ، أي أنها قوة قبلت الصور المجردة ووعت

أنها تعقلها وباشرتها بالفعل فبلغت كمال النوع الانساني . وهذا الكمال يمثل في تحول العقل المستفاد الى عقل قلبي ، أي حمس يستمد المعرفة من العقل الفعال « وكأنه كبريت ، والعقل الفعال نار فيشتعل فيها دفعة ويجلبها الى جوهره ، وكأنه النفس التي قيل فيها : يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار ، نور على نور » ^(٥٩) . وإن المجتمع الانساني ليجتاج الى النبي إذ « لابد للسنة والعقل من سنان ومعدل ، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ، ولا بد من أن يكون هذا انساناً ، ولا يجوز أن يترك الناس وآراؤهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً وما عليه ظلاماً . فلحاجة الى هذا الانسان في أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة الى إنبات الشجر على الأشجار وعلى الحلابين وتقدير الاخص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التي لاضرورة اليها في البقاء ... » ^(٦٠) .

وهذا (الانسان - النبي) ، متى وجد « وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وادنه ووحيه وانزاله الروح القدس عليه فيكون الاصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً وأنه علم بالسر والعلانية ، وإن من حقه ان يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الامر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة ... » ^(٦١) .

وهكذا يخاطب (ابن سينا) العامة بلغة الايمان والاسلام معبراً عن آرائه الفلسفية « العقلية » في (واجب الوجود) : ذاته وصفاته وفعله وتعلقه وصدور العالم عنه ، ومراتب العقول ، والعقل الفعال ، وصلة ذلك كله بما يجري في عالم

الكون والفساد ، وفي النفس البشرية ، وفي قواها المختلفة ، وفي تميزها بالمرتبة على سائر الاشخاص المطلقة ، وفضلها وتكاملها ، وقبولها الوحي والنبوة ، وما يليها من مراتب الولاية . . .

مثال ذلك : انه يوضح من الناحية الفلسفية وجود العالم ويبين أنه ليس بحادث في زمان لأن الزمان وجد مع العالم ، وان العالم تحرك فوجد الزمان بحركته ، وان وجود العالم انما كان في علم الله ، فخرجه الله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل . والله قديم بالذات ، سرمد لا يحيط به وقت ولا محل ، والعالم كما كان في ارادة الله قديم ، وكما كان بالحركة مسبوق بذات الله ، وهو سبق سرمدي لا يحده زمان ... ولكنه يطلب من الناس أن يعرفوا عن الأنبياء أن لهم صانعا واحداً قادراً علماً بالسر والعلانية ، و كأن «الفلسفة» خاصة بالخاصة ، والنبوة تنجه الى الجماهير ، فيترتب على النبي « ألا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق انه واحد حق لاشييه له . فلما أن يتعدى الى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ، ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش ما بين أيديهم وأوقصهم فيما لا يخلص منه الا من كان الموقف الذي يشد وجوده ، ويندر كونه ، وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه . . . » (٦٢) .

ولكن من الحق أن أصالة الفيلسوف ، ونبوغه العقلي ، يجاوز براعته في في الافصاح عن تأملات الفكر بلغة الدين . ذلك أنه لا يكتفي بأقامة منظومة فلسفية عقلية وحسب ، بل أنه يوسع هذه التزعة العقلية حتى تشمل التصوف عينه

ويعصور العارف يانه « هـش بش بسام ، يبجل الصغير في تواضعه كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه .. انه شجاع .. وكيف لا وهو بمنزل عن تقية الموت ، وجواد ، وكيف لا وهو بمنزل عن محبة الباطل ، وصفاح ، وكيف لا وفسه أكبر من أن تجربها زلة بشر ؛ ونساء للاحتقاد ، وكيف لا وذكركم مشغول بالحق » . فهذه الخصال نعوت أخلاقية قوامها المنطقي تعريفات تستمد قوتها من فكرة الدليل ، ومبدأ البرهان ، وليست تشير الى مقامات وأحوال يتوصل اليها بالعبادات والرياضات ..

وعلى هذا النحو نلّفى (ابن سينا) مفكراً عقلياً في مضمار المنطق والفلسفة والسياسة والدين والتصوف والأخلاق . وقد حمّله إيمانه بالعقل على البحث في المعجزات والكرامات والسحر والنيرجات والطلسمات بحثه في النبوة والأحلام والقضاء والقدر وعناية الله ومعنى التكليف في الشرع بحثاً عقلياً يود أن يكون علمياً أو طبيعياً وضعياً . ان المؤمنين بالخوارق يجهاون الأسباب الطبيعية للحوادث ، ومنها الأسباب النفسية والمعضوية ، وينسون أن الظواهر الطبيعية إنما تحدث بحسب القوانين الطبيعية ذاتها ، وقد سنّها الصانع الحكيم . وقد ذهب (الفيلسوف) في هذا المجال منهجاً قصياً ، فنفى الغاية عن أفعال الله . وقال أن العالي لا غرض له فيمن دونه . بل ان العكس هو الواقع الصحيح لأن من هو دون العالي هو الذي يستفيد كمالاً . والله تعالى لا غاية له في الوجود لأنه هو الغاية لكل موجود . وينجم عن ذلك أن التكليف ، على خلاف ما ذهب اليه كثير من الفقهاء والفلاسفة ، ليس بالأمر الالهي بل هو واجب عقلي « لانه إذا ثبت نفي الغاية فلا يمكن أن يكون قد خلق الناس ليعرفوه

ويسبوه ولا يمكن أن يكون قد كلفهم بمعرفته وعبادته، بل إن الانسان بالعقل يكلف نفسه معرفة الخالق ويحملها على التقرب اليه ، والتشبه به .» (١٣)

٢ - التيار الانتقادي

الى جانب تيار الفلسفة العقلية ، أو الفلسفة بالمعنى الدقيق ، نشأ في الفكر العربي والاسلامي تيار نظر انتقادي تعقدت عوامله ، وتنوعت أغراضه ، وتباينت أهدافه وصباغه . وهذا التيار لا يتخذ الوحدة الفلسفية مبدأ رئيسياً يسعى إلى اقراره بنية جمع كلمة الفلاسفة والتأليف بين آرائهم لتوفيق آخر الأمر بينها وبين النظريات الدينية والمذاهب الاسلامية . بل إن تيار الفلسفة الانتقادية يعتمد العقل الانساني — من حيث هو — ويتخذنه راءاً وهدفاً ، ويرى أن هذا العقل يتكامل لدى الأمم والاقوام ، وينضج بالتدرج في مختلف التجارب الدينية والعلمية والأدبية . وهذا العقل الانساني الصرف ينتج التنوع والتباين بحسب الازمنة والابصار . ولكن التطور التاريخي تطور موصول متكامل يستعين فيه اللاحقون بالسابقين لبناء « حكمة » انسانية هي لباب الحضارة ، وجوهر المدنية والعمران .

والثابت أن الباحثين طرأ لم يألوا العناية بهذا التيار الفلسفي الانتقادي لانهم لا يلبسون مباشرة وحدة « منهجية » تقليدية تؤلف بين نزعتي تمثليه جماعات وأفراداً . والواقع أن هذا التيار أقرب الى أن يكون سلسلة من محاولات الابتكار المتعدد الذي ينطلق من متزع العقل الانساني المحض ، ليعرض على محك نتائج الانسان في تجربته بالوجود كل الوجود ، وبالحياة على

اختلاف مناجيها ، وقاوت مستوياتها ، وتعدد أغراضها وأهدافها ومكاسبها .
ولكن المقام لا يتسع هنا الى أكثر من الملاحظة وجيزة تهمل سائر جوانب البحث
في المفكرين الذين سنتحدث عنهم الآن ، ونختارهم على سبيل التمثيل للحصر ،
ولا تبدي سوى لمحة عن حلسمهم الفلسفي من حيث أنه حدى تعقل انتقادي
يسلك تارة في جادة الفن والادب ، وتارات أخرى في سبل العلم والفكر
والاصلاح الاجتماعى والاخلاق .

ابن المقفع

أعرب (ابن المقفع) * عن تمرده العقلي على نحو صريح فارة ، وخفي بالتعريض
قارات ، وتناول بالنقد الآراء التقليدية كلها ، فصقل وحشها ، وبين غشها
من مميها ، ورأى فيها رأي المنقف الواعي ذي الفكر الحر ، والشعور
العقيق بنسبية الحقيقة التي يشيها الناس ، جميع الناس ، في مختلف
العصور والبقاع .

هو ولد (ابو عمرو روزه بن دازويه) حوالى سنة ١٠٦ هـ / ٧٢٥ م في مدينة (جور)
قرب (شiraz) وكان أبوه مجوسياً من اصل فارسي . وقد ولي بعض اعمال الجراج قتال شيئاً من
مال السلطان فخره (الجياي بن يوسف) فتقت يد ، اي تشجت ، فمى بالمقفع ، ونسب
ابنه اليه . مال (ابن المقفع) الى الاسلام ، فاعتنقه وبمى (عبدالله) وكنى : (ابى محمد) ، وذاع
امره كاتباً بارعاً ، ومؤلفاً أصيلاً ، و مترجماً حائفاً عن (الفارسية) . اتهم لاسباب سياسية بالاحاد
والزندقه ، فقتله والى (البصرة) بتعريض من الخليفة (المصور) وذلك سنة ١٤٢ هـ / ٧٦٠ م
ومن اشهر كتبه المترجمة : «كلية ودمنه» و« قاطيفورياس » و« بارى ارميناس » و« اقلوطيقا » ،
و« ايساغوجي » . اما رسائله وتآليفه فاشهرها : «الادب الصغير» و«الادب الكبير» و«تيمة
السلطان» و«تيمة ثاقبة» و«رسالة في الصحابة» الخ .

اعترف ، كما اعترف (الكندي) وخلفاؤه من الفلاسفة ، بفضل ذوي الفضل من القدامى على التراث الانساني واعلن ضرورة الاخذ عنهم من غير تلكؤ ولا تردد ، لأن « منتهى علم عللنا في هذا الزمان ان يأخذ من علمهم ، وغاية احسان محسننا أن يقتدي بسيرتهم ، واحسن ما يصيب من الحديث محدثنا ان ينظر في كتبهم ، فيكون كأنه اياهم يحاور ، ومنهم يستمع ... » . ولكن (ابن المقفع) يرجع ، من جولته الثقافية العالمية ، الى نفسه وتجربته ، فينتقد بخطة عقلية ادب بها نفسه . سئل مرة : من ادبك ؟ فقال : نفسي . كنت اذا رأيت حسناً اتبته ، واذا رأيت قبيحاً ابتته . وقد طبق هذه الخطة على نظراته واراته كلها . ولما سئل اي الامم اعقل اجاب ببيان خصال كل امة بما عيزت به ، وامتنح العرب وفضلهم على سائر الأمم . فضحك مخاطبوه ظناً منهم انه يجاملهم ، فاستنكر ذلك وقال : اما اني ما اردت موافقتكم ، ولكن اذ فاني حظي من النسبة فلا يفوتني حظي من المعرفة . ان العرب حكمت على غير مثال مثل لما و آكار اثرت : اصحاب ابل وغنم ، وسكان شعر وادم ، يجود احدهم بقوته ، وينفضل بجهوده ، ويشارك في ميسوره ومعسوره ، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوة ، ويفعله فيصير حجة ، ويحسن ماشاء فيحسن ، ويقبح ماشاء فيقبح ، ادينهم انفسهم ، ورفعتهم همهم ، واعلمهم قلوبهم والسنتهم ...

وعلى غرار هذه الاصالاة العربية التي يجدها (ابن المقفع) يؤدب هو ايضاً نفسه ، ويعمل عقله ، ولا يعتز : (الفرس) لانهم لم يستنبطوا شيئاً بقولهم . يقول « ائزم ذا العقل وذا الكرم ، واسترسل اليهما . واياك مفارقهما . واصحاب الصاحب اذا كان عاقلاً كريماً ، او عاقلاً غير كريم ، أو كريماً غير عاقل . فالعاقل

الكريم كامل . والعاقل غير الكريم اصحبه وان كان غير محمود الخليفة .
واحذر من سوء اخلاقه ، وانتفع بعقله . والكريم غير العاقل ائمه ولا تمنع
مواصلته وان كنت لاتحمد عقله . وانتفع بكرمه ، وانتفع بعقلك ؛ والضرار
كل الضرار من التميم الاحق » .

العقل اخذ افضل مارزق الله تعالى عباده ، ومن به عليهم وهو « النعمة
لجميع الأشياء والذي لايقدر احد في الدنيا على اصلاح معيشتة، ولا احراز نفع،
ولا دفع ضرر الا به . وكذلك طالب الآخرة المجتهد في العمل ، المنجي بهروحه،
لا يقدر على اتمام عمله واكمله الا بالعقل الذي هو سبب كل خير ومفتاح كل
سعادة . فليس لاحد غنى عن العقل . والعقل مكتسب بالتجارب والادب .
وله غريزة مكنونة في الانسان ، كائنه كالنار في الحجر : لاتظهر ولا يرى ضوءها
حتى يفسحها قاذح من الناس . فاذا قلست ظهرت طبيعتها . وكذلك العقل
كامن في الانسان ، لا يظهر حتى يظهره الأدب ، وتقويه التجارب . » (٦٤)

ثم ان العقل هو سبيل الكشف عن الحقيقة في كل مجال ، وهو الحكم في
الآراء والعقائد والأديان وفي سلوك الناس . يقول : « وجدت آراء الناس مختلفة،
واهواءهم متباينة ، وكل على كل راد ، وله عدو ومقتاب ، ولقوله مخالف . فلما
رأيت ذلك لم اجد الى متابعة احد منهم سبيلا ، وعرفت آني ان صدقت احداً
منهم لاعم لي بحاله كنت في ذلك كالمصدق المخلوع » . وبهذا الفكر النقلي وجد
(ابن المقفع) ان الأديان كلها تتفق في مجال الخير بشهادة حسنة النفس وحده .
يقول : « لما ذهبت التمس المنر لنفسي في لزوم دين الآباء والأجداد لم اجد
لها علي الثبوت على دين الآباء طاقة ، بل وجدتها تريد ان تتفرغ للبحث عن

الاديان والمسألة عنها والنظر فيها . فحس في قلبي ، وخطر على بالي ، ... ان اقتصر على عمل تشهد له النفس انه يوافق كل الاديان ، فكففت يدي عن القتل والضرب ، وطرحت نفسي عن المكروه والغضب والسرقة والخيانة والكذب والبهتان والغيبة ، واضمرت في نفسي الا ابني على احد ، ولا اكذب بالبعث ، ولا القيامة ، ولا الثواب ولا العقاب .. » .

بيد ان هذه التجربة النفسية العاقلة تنحصر من التقليد والاتباع ، وتتسامى عن الادران من غير ان تغفل النقائص والعيوب وتنقدها قدراً واعياً مرأً . يقول : « قد اصبح الناس ، الا قليلا من عصم الله ، منخولين بمنقوصين : فقائلهم باغ . وسامعهم عياب . وسائلهم متعنت . ومجيبهم متكلف . واعظم غير محقق لقوله بالفعل . وموعوظهم غير سليم من الهزء والاستخفاف . ومستشيرهم غير موطن نفسه على انفاذ ما يشار به عليه ، ومصطبر للحق مما يسمع . ومستشارهم غير مأمون الغش والحسد ، وان يكون مهتاً كاللستر ، مشيحاً للفاحشة ، مؤثراً للهوى ... » (٦٥) . ولم يقف استشراء الفساد على سلوك جمهرة الناس في صلاتهم بعضهم ببعض ، بل سرى الى الفقهاء والقضاة الذين تفاوتت احكامهم الى درجة التناقض وقلب الحرام حلالا ، والحلال حراماً . يقول « قد بلغ اختلاف هذه الاحكام المتناقضة امرأً عظيماً في السماء والفروج والاموال ، فيستحل الدم والفروج بـ (الحيرة) ، وهما يحرمان بـ (الكوفة) ، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف (الكوفة) ، فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية اخرى . غير انه على كثرة الوانه نافذ على المسلمين في دماهم وحرهم ، يقضي به قضاء جائز امرهم وحكمهم ، مع انه ليس ممن ينظر

في ذلك من اهل (العراق) واهل (الحجاز) فريق الا قد لج بهم العجب بما في ايديهم ، والاستخفاف بمن سواهم ، فاقحمهم ذلك في الامور التي يبيغ بها من معها من ذوي الالباب . اما من يدعي لزوم السنة منهم فيجعل مالبس سنة سنة ، حتى يبلغ ذلك به الى ان يسفك الدم بغير ينة ولا حجة على الامر الذي يزعم انه سنة » (٦٦) .

اما علاج سوء والحق والسفه والفساد ، فهو اللجوء الى حكم العقل دائماً وأبداً . يقول (ابن المقفع) : « تفهموا ما انا ذا كر لكم ، وتدبروه بالحق والعدل : فان المرء ناظر باحدى عيون ثلاث : وهما الناشتان والصادقة ، وهي التي لا تكاد توجد : عين مودة تربه القبيح حسناً ، وعين شنان تربه الحسن قبيحاً ؛ وعين عدل تربه حسنها حسناً ، وقبيحها قبيحاً » (٦٧) . وهذه العين العدل عين العقل التي به صلاح المعاش والمعاد . يقول : « غاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد . والسبيل الى دركها العقل الصحيح . وامارة صحة العقل اختيار الامور بالبصر ، وتنفيذ البصر بالعزم . وللعقول منجيات وغرأز ، بها تقبل الادب ، وبالادب تنهى العقول وتزكو ... » (٦٨) .

النظام

اشتهر (النظام) * ، الى جانب منزعه (الاعتزالي) ، بإيمان شديد بالعقل

(١) ولد (ابو اسحق ابراهيم بن سيار بن هاني النظام) سنة ١٦ هـ / ٧٧٩ م في (البصرة) وكان من الموالي . نشأ فقيراً . وتلفذ على خاله (ابي الهذيل اللاف) في (الاعتزال) ودرس الفلسفة ، وعاش حيناً في (بغداد) واشترك في المناظرات التي كانت تجري في بلاط الخلفاء ، ولاسيما في حضرة (المأمون) وجانب مشرق البلاد الاسلامية وعرف حضارة (فارس) و(الهند) -

وبقدرته . فهو لا يكتفي بتفسير القرآن بحسب ما يؤدي اليه عقله ، بل يطلق العنان لهذا العقل في نقد السنة والاحاديث واعمال الصحابة وارااء الفقهاء والمفسرين . يقول : « لا تسترسلوا الى كثير من المفسرين ، وان نصبوا انفسهم للعامة ، واجابوا في كل مسألة ، فان كثيراً منهم يقول بنفي رواية ، على غير أساس . وكلما كان المفسر اغرب عندهم ، كان احب اليهم ، وليكن عندكم (عكرمة) و (الكلبي) و (السري) و (الضحاك) و (مقاتل بن سليمان) و (ابوبكر الاصم) في سبيل واحدة : فكيف اثق بتفسير ، واسكن الى صوابهم ، وقد قالوا في قوله عز وجل : « وان المساجد لله » ، ان الله عز وجل لم يمن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها ، بل انما عني الجباه وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وجبهه وانف وثقته . وقالوا في قوله تعالى : « افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » انه ليس الجمال والنوق وانما يعني السحاب ... » (٦٩) ولما وجد ان الاحديث كثيرة في مدح القط وذم الكلب مثلاً تصدى للمحدثين قائلاً : « لقد قدمت السنور على الكلب ، ورويت ان النبي (ص) امر بقتل الكلاب واستحياء السنابير وتقريبها وتربيتها وانه قال : انهن من الطوافات عليكم ، مع ان كل منفعة السنور انما هي أكل الفأر فقط ... وهو مع ذلك يأكل حمامكم وفراخكم

-فضلاً عن معرفته بالتراث (البوئاني) وبالأثار المسيحية . وقد تميز بمذهب معتزلي خاص ويعتقد انتقادي يشهد فيه على العقل قبل الفيلسوف ذي الفكر الحر . ولم يتورع عن نقد (ارسطو) والفلاسفة القريين والطليعيين وسواهم . وتوفي سنة ٢٢١/٨٣٦هـ في الاغلب . ومن آثاره : « كتاب القرة » و « كتاب في الحركة » و « الرد على المانوية » و « كتاب في التوحيد » و « كتاب التكت » وغيرها .

والعصافير التي يتلهى بها اولادكم ، ويأكل الطائر الذي يتخذ لحسنه وحسن صوته ؛ فان هو عفا عن أموالكم لم يعف عن اموال جيرانكم . ومنافع الكلب لا تحصى الطوامير . ثم السنور مع ذلك يأكل الاوزاغ والعقارب والخنافس والحيات ، وكل خبيثة ، وكل ذات سم ، وكل شيء تعافه النفس ثم قلم في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلم . ثم لم ترضوا به حتى اضفتموه الى نيسكم » (٧٠)

وقد اختلف المتكلمون اشد اختلاف واعنفه حول استواء اهل الطاعات في الثواب ، واستواء اهل المعاصي في العقاب ؛ فوجد (النظام) « ان الطاعات اذا استوت استوى اهلها في الثواب ، وان المعاصي اذا استوت استوى اهلها في العقاب ، واذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استوتوا في التفضيل » . فالعقل يدل عنده على ان الله ينظر الى الناس نظرة مساواة ، ولا يقسم صالحاً على صالح ، ولا يؤخر طالحاً عن طالح . ولنا فان اطفال المشركين واطفال المسلمين كلهم في الجنة سواء بسواء ، وليس بينهم وبين البهائم فرق ، اذ لا جزاء ولا عقاب الا بتكليف ، والتكليف عماده العقل والرشد ...

ولم يكتف (النظام) بنقد الخاصة والعلماء بل قد اوهام العامة وعاداتهم وخرافاتهم وتطيرهم وابعانهم بالجن والتيلان . وهو يفسر مصدر هذا الضلال بتتبع تاريخه النفسي والتربوي والاجتماعي ، فيوضح كيف يتحول الوم الى عقيدة ، وينقلب الخيال حقيقة لها قوة البهامة الكاذبة . ومصدر ذلك كله فقدان الروح الانتقادية وتأصل السناجة والنباء ؛ وتعذر التمييز بين ما يوجب التكذيب او التصديق او الريبة والشك . وليست الدراسة في الكتب وحدها

بملاحي هذا البناء ؛ بل لا بد من توفر الاستعداد ورجحان العقل والنظر الصائب بالخبرة والدرية والمزاولة . يقول : « ان الكتب لا تحي الموتى ، ولا تحول الاحق عاقلاً ، ولا البليد ذكياً . ولكن الطبيعة اذا كلن فيها ادنى قبول فالكاتب تشحن وتفتق وترهف وتشقى ؛ ومن أراد ان يعلم كل شيء فينبغي لأهله ان يداووه . فان ذلك انما تصور له بشيء اعتراه ؛ فمن كلن ذكياً حافظاً فليقصد الى شيتين او ثلاثة اشياء ، ولا ينزع عن الدرس والمطالعة ، ولا يدع ان تمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الاصناف فيكون علماً بخواص ، ويكون غير غافل من سائر ما يجري فيه الناس » (٧١)

العلم تعقل ، والمنعقل طرف مثقف ، وعالم نافذ البصر ، وناقد فهم فطن خبير شك مجرب . وقد سبقت عقلية (النظام) زمنها ، فكان فيها « الركنا الاساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في (اوروبا) وهما : الشك والتجربة » . (٧٢) يقول : « نازعت الشكك والملاحدين فوجدت الشكك ابصر بجواهر الكلام من اصحاب الجحود . ان الشاك اقرب اليك من الجاحد . ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل احد من اعتقاد الى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حل شك » (٧٣) .

اما التجربة فقد استخلصها (النظام) كما يستخدمها اليوم العالم الطبيعي او الكيماوي في مخبره . اتصل بالامير العباسي (محمد بن علي بن سليمان) وشاركه في تجاربه الطريقة ، وسقى الحيوانات خيراً ليرصد نتائج ذلك ونوع التجربة على الابل والجواميس والبقر والخليل والبراكين والظباء والشاء ، ثم على السنور والكلب وابن عرس ، واستعان بلوغ مأربه بمحاو فكلن يحنال على الافاعي

حتى يصب في حلقها بالاقاع ، وشاهدا فعل الحرف في هذه الاجناس المختلفة ولم ينج من ذلك الاسد اذ سقيا اسدا مقل الاظفار لمعرفة مدى احتماله .

الجاحظ

(الجاحظ) * ، معلم العقل والادب ، من العباقرة القليلين الذين امتازوا بعقل راجح ، ونظر صائب ، وفكر ناقد ، واسلوب سهل عنب متنوع دقيق فكه « يتمتع المعنى ويقا به على وجوهه المختلفة ، ولا يزال يوايه حتى لا يترك فيه قولا لقائل » .

آمن بان المعرفة تراث انساني مشترك بين الامم . وذكر في مقدمة كتاب « الحيوان » : « وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم ، وتتشابه فيه العرب والمجم ، لأنه وان كان عربياً اعرابياً ، اسلامياً جامعياً ، فقد اخذ من طرف

(*) ولد (ابو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة) ، في الاربع ، سنة ٨٥٩ هـ / ٧٧٥ م في (البصرة) ، ولقب فيما بعد بالـ (جاحظ) لبروز عينه من حدقتيها الواسعتين وبالك (حدقي) احياناً لتوه حدقتي عينيه . طلب العلم باديء الامر في الكتاب مع اولاد القضاة . ثم ابحر بالبحر والسك . ثم اقبل على « المسجدين » واخذ عنهم النحو والفقه وتلقى موارفه على (ابي عبيدة معمر بن المثنى) وعلى (الاصمعي) وعلى (ابي زيد الانصاري) ، وتخرج في علم الكلام على استاذة (النظم) فآثر به ، وبذه في امور كثيرة . اسند اليه (المأمون) ديوان الرسائل في (بغداد) ، ولكنه لم يصبر على هذا المنصب الخطير سوى ثلاثة ايام ، عاد بعدها الى حياة الفكر الحر البعيد عن شروط العمل الرصين المعيد الوقور . اتصل بعدد من الوزراء والخلفاء ، وسافر الى (دمشق) و (انطاكية) ، وربما وصل الى (مصر) . وعرف في (البصرة) حياة الرخاء واليسر واصيب بالناح عندما تقدمت به السن ، وتوفي وهو يقرأ سنة ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م . ومن اشهر آثاره كتاب « الحيوان » و « البيان والتبيين » و « البخل » و « الاعتزال وفننه » و « العرب والسجم » ورسالة « الترييح والتدوير » و « فخر السودان على اليفضان » ورسالة « المادو الماش » و « رسالة في الجلد والمزحل » الخ ...

الفلسفة ، وجمع معرفة السماع وعلم التجربة ، واشترك بين علم الكتاب والسنة ، وبين وجدان الحاسة واحساس الغريزة . وقد نقلت كتب (الهند) وترجمت حكم (يونان) ، وحولت اداب (الفرس) ، وانتهت الى (العرب) ، فبعضها زاد حسناً ، وبعضها انتقص شيئاً ، ولكن السبيل حيالها « ينبغي ان يكون لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا . على انا وجدنا من العبارة اكثر مما وجدوا كما ان من بعدنا يجد من العبر اكثر مما وجدنا » .

وبعبارة اخرى : تتعاقب الاقوام وتتآزر الأمم والاجيال في بناء المعرفة وتشديد صرح المدنية ، ولا يضير اللاحق ان ينقد السابق ، ولا الخلف ان يصحح اراء السلف . فالحقيقة تنمو نمواً متكاملاً ، وهي الغرض الثابت عبر تاريخ الأفراد والجماعات . ومن هنا يتضح الغرض الرئيسي الذي يستهدفه (الجاحظ) بجميع اساليب فكره وتعبيره . فالنقد والتهكم والضحك والاضحاك والفكاهة والخطابة ، مثل الجد والدأب على الملاحظة والتجربة والاستدلال المتعمق الدقيق ، كل ذلك سبل موصلة الى معرفة الحقيقة « النسبية » ، الحقيقة التي تنجو وحدها من برأئ الهزء والاستخفاف ، وتبقى وحدها هي « الحقيقة » اي الحقيقة المطلقة في اطار زمان معين ، ومكان معين ، هو زمان معرفتها ومكان ذبوعها واكتشافها . وما ان يأتي جيل جديد ، او ينتقل مركز المدنية من امة الى اخرى ، حتى تكتسي الحقيقة النسبية ثوب حقيقة مطلقة بالاضافة الى شروط وجودها الراهن في وقت معين ، ومكان خاص ..

تنازع بـ (البصرة) فاس وفيهم رجل طيب واطبقوا جميعاً على ان الجمل اذا نحر ومات فالتست خصيته وشقشقته انها لا توجدان . فقال ذلك الطيب :

فلعل مراة الجمل ايضاً كذلك . ولكن (الجاحظ) لم يقنع باجماعهم ، ولا بسلطة الطيب وعلمه ، لذا سأل شيخ الجزارين ، وبعث اليه رسولا يقول : « ليس يشفيني الا الماينة » (٧٤) فارسل اليه شيخ الجزارين بشقشة وخصية ، فكذب الخبر الخبر ، وبان ان الشقشة والخصية توجدان عند منحرج الجمل ، مجدهما ان ارادهما مرید .

بهذه الماينة الشافية تطمئن النفس في مجال المعرفة الحسية الاختبارية . ولكن (الجاحظ) يتنبه الى اخطاء الحواس ، وخداع الخبرة ، ويدعو الى الرجوع للعقل ، والاحتكام الى رأيه وحده . يقول : « فلا تنهب الى مايريك العين ، واذهب الى مايريك العقل . وللا موار حكان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول . والعقل هو الحجة » . ومن الضروري ان تبدأ الطريق الى المعرفة العقلية بالشك المنهجي الواعي ، لأن بمعرفة مواضع الشك وحالاتها الموجبة تعرف مواضع اليقين والحالات الموجبة له . اما دفع الشك باليقين ، فانما يكون بالمشاهدة والماينة والتجربة والملاحظة والسمع والمحاكاة البرهانية ، ولا يضير المرء بعد ذلك في شيء ان يخالف يقينه يقين السابقين من الأولين ، ولو كانوا ذوي شهرة مثلى .

انتقد (الجاحظ) (ارسطو) ، صاحب المنطق ، ورجل العلم الأول ، فقال : « وزعم صاحب المنطق في كتاب « الحيوان » فيما سلف من الدهر ، ان ثوراً سفد واتح من ساعته بعد ان خصي . فاذا افط المادح في المديح وخرج من المقدار ، وافط المتعجب في التعجب وخرج من المقدار ، احتاج صاحبه الى

ان يشبه بالعيان ، او بالخبر الذي لم يكن مثله ، والا قد تعرض للتكذيب .

وليت روح النقد (الجاحظية) تقف في قدها عند حد الفلاسفة القدامى او العلماء الغابرين . فهو ينقد قد خبير جرى علماء عصره وبلده من قهاء ومفسرين ومحدثين ، ثم يتجاوزهم الى قد الادباء والشعراء والخطباء والمترجمين ويعضي بعد ذلك كله الى قد اخلاق الناس على اختلاف احوالهم وطبقاتهم ومنهم ومشاربهم ويفيض في ذلك ما طابت له الالاف ، فيدلنا موقفه الشامل النافذ هذا على تجربته الفلسفية الموسوعية ، وكأنه التقى اشعة عقله المنير على ثقافة عصره كلها ، وجاب مختلف الميادين ومتباين الاوضاع والمواضيع ، ونخلها نخلًا ، غير آبه الا بما يبدو له انه هو الحق المبين .

وصف وصف اضحك ناقد واغلا نهما بخيلا قال : « كان اذا أكل ذهب عقله ، وجحظت عيناه ، وسكر وسدر وانهر وتريد وجهه وغضب ولم يسمع ولم يبصر . فلما رأيت ما يعتريه وما يعترى الطعام منه صرت لا أذن له الا ونحن نأكل التمر والجوز والباقي ، ولم يفجأني قط وانا اكل التمر الا استفه سقا ، وحساه حسوا ، وذرا به ذروا ، ولا وجهه كثيراً الا تناول القصعة كجمجمة الثور ، ثم يأخذ بمغنيها ، ويقلها من الارض ، ثم لا يزال ينهشها طولاً وعرضاً ، ورفاً وخفضاً ، حتى يأتي عليها جميعاً ، ثم لا يقع غضبه الا على الانصاف والا ثلاث . ولم يفصل ثمرة قط من ثمرة ، وكان صاحب مجل . ولم يكن يرضى بالتفريق ، ولا رمى بنواة قط ، ولا نزع قمًا ، ولا فنى عنه قشراً ولا قشته مخافة السوس والدود ، ثم مارأيته قط الا وكأنه طالب ثار ، وشحشحان

صاحب طائفة ، وكأنه عاشق مغتلم ، او جائع مفرور »

ووصف وصف ناقذ حزين حياة القينة بين الخلفاء والمجان والمفسدين
المفسدين فقال : « كيف تسلم القينة من الفتنة ، أو يمكنها ان تكون عفيفة
وانما تكتسب الاهواء ، وتعلم اللسن والاخلاق بالمشأ . وهي انما تنشأ من
لبن مولدها الى اوان وفاتها بما يصد عن ذكر الله من لهو الحديث ، وصنوف
اللعب والاخايش ، وبين الخلفاء والمجان ومن لا يسمع منه كلمة جد ، ولا
يرجع الى فقه ولا دين ، ولا صيانة مروءة . وتروي الحاذقة منهن اربعة آلاف
صوت فصاعداً ، يكون الصوت فيها بين اليتين الى اربعة ايبات ، عدد
ما يدخل في ذلك الشعر اذا ضرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيت ، ليس فيها
ذكر الله الا عن غفلة ، ولا ترهب من عقاب ، ولا ترغيب في ثواب ، وانما
بنيت كلها على ذكر الزنى والقيامة ، والعشق والصبوة ، والشوق والغلة ، ثم
لا تنفك من الدراسة لصناعتها ، منكبة عليها ، تأخذ من المطارجين الذين
طرحهم كله تجميش ، وانشادهم مراودة ، وهي مضطرة الى ذلك في صناعتها ،
لانها ان جمعتها ثقلت ، وان اعملتها قصت ، وان لم تستغد منها وقفت ، وكل
واقف ظالى قصان اقرب ، وانما فرق ما بين اصحاب الصناعات وبين من لا يحسنها ،
التزديد فيها ، والمواظبة عليها ، فهي لو ارادت الهدى لم تعرفه ، ولو بنت العفة
لم تقدر عليها » .

ووصف اخيراً وصف مقن عالم ناقذ معاً الوطار المضحك ، والتكلف الجبار
لدى فريسة العقد النفسية ، القاضي (عبد الله بن سوار) فقال : « كلنا لنا
بـ (البصرة) قاض يقال له (عبد الله بن سوار) ، لم ير الناس حاكماً قط

زميناً ، ولا ركيناً ، ولا وقوراً حليماً ، ضبط من نفسه ، وملك من حركته مثل
الذي ضبط وملك . كان يصلي الغداة في منزله ، وهو قريب الدار من مسجده ،
فيأتي مجلسه فيحتني ولا يتكئ . فلا يزال منتصباً لا يتحرك له عضو ، ولا
يلتفت ، ولا يحل حبوته ، ولا يحل رجلا على رجل ، ولا يعتمد على احدشقيه ،
حتى كأنه بناء بني ، او صخرة منصوبة . فلا يزال كذلك حتى يقوم الى صلاة
الظهر . ثم يعود الى مجلسه . فلا يزال كذلك حتى يقوم الى العصر . ثم يرجع
لمجلسه . فلا يزال كذلك حتى يقوم لصلاة المغرب . ثم ربما عاد الى محله ، بل
كثيراً ما يكون ذلك ، اذا بقي عليه من قراءة العهود والشروط والوثائق . ثم
يصلي المشاء وينصرف . فالحق يقال لم يقم ، في طول تلك المدة والولاية ، مرة
واحدة الى الوضوء ، ولا احتاج اليه ، ولا شرب ماء ولا غيره من الشراب .
كذلك كان شأنه في طوال الايام وقصارها ، وفي صيفها وفي شتائها . وكان مع
ذلك لا يحرك يده ولا يشير برأسه ، وليس الا ان يتكلم .

« فيينا هو كذلك ذات يوم ، واصحابه حواليه ، وفي الساطين بين يديه ،
اذ سقط على انفه ذباب فاطال المكث ، ثم تحول الي مؤق عينه . فرام الصبر
في سقوته على المؤق وعلى عضه ونفاذ خرطومه ، كما رام من الصبر على سقوته
على انفه ، من غير ان يحرك ارنبته ، أو يفضن وجهه ، او ينب بأصبعه . فلما
طال ذلك عليه من التباب وشغله ، واوجسه ، واحرقه ، وقصد الى مكث
لا يحتمل التغافل ، اطبق جفنه الاعلى على جفنه الاسفل ، فلم ينهض . فقام
ذلك الى ان يوالي بين الاطباق والفتح ، فتنحى ريثا سكن جفنه . ثم عاد الى
مؤقه بأشد من مرته الاولى ، فغمس خرطومه في مكان كان قد أوهاه قبل ذلك .

فكان احتمالاً اضعف ، وعجزه عن الصبر في الثانية اقوى ، فحرك اجفانه ، وزاد في شدة الحركة ، وألح في فتح العين ، وفي تتابع الفتح والاطباق . فتنحى عنه بقدر ما سكنت حركته . ثم عاد الى موضعه . فما زال يلح عليه حتى استفرغ صبره ، وبلغ مجهوده ، فلم يجد بداً من ان ينب عن عينيه بيده . ففعل وعيون القوم اليه ترمقه ، وكأنهم لا يريدونه . فتنحى عنه بقدر ما رد يده وسكنت حركته . ثم عاد الى موضعه . ثم الجأ الى ان ذب عن وجهه بطرف كفه . ثم الجأ الى ان تابع بين ذلك ، وعلم ان فعله كله بعين من حضره من امنائه وجلسائه . فلما نظروا اليه قال : « اشهد ان النبأ ألح من الخنفساء ، وازهى من الغراب ، واستغفر الله . فما اكثر من اعجبته نفسه فاراد الله عز وجل ان يعرفه من ضعفه ما كان عنه مستوراً . وقد علمت اني عند نفسي من اضعف الناس ، فقد غلبني وفضحتني اضعف خلقه » .

المعري

آمن (المعري) * ، الشاعر الفيلسوف ، بالعقل وقدرته ، وانطلق في تجربته

(*) ولد (ابو الملاء احمد بن عبد الله بن سليمان المعري التنوخي) سنة ٥٣٦٣ / ١١٧٩ م في (مرة النيمان) واصب بالجذري وهو في الثالثة من عمره فكف بصره ؛ ودرس على بعض علماء بلدته ، وانتقل بين سنتي ٣٧٨ - ٣٨٤ هـ الى (حلب) ثم سافر الى (انطاكية) و (طرابلس) ماراً : (اللاذقية) ثم عاد الى (المرة) وسافر سنة ٣٩٩ - ٤٠٠ هـ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ م الى (بغداد) وبقي في العاصمة عاماً وسبعة اشهر ، وعرف فيها (جماعة اخوان الصفاء) في رواية ولما عاد الى بلده اقام رهبين المحبين كما وصف نفسه ، عيس المي وعيس الخزل ، وقصده الطلاب والادباء والمفلسون والرواة ، وراسله العلماء والمفكرون ، وظل عزياً بعمره كله ، وبقي نباتياً لا يأكل حيواناً ولا ما يخرج منه ، حتى توفي سنة ٤٤٩ هـ / ١٠٥٨ م .
ومن اشهر آثاره : « سقط الزند » و « الدرعيات » و « لزوم ما لا يلزم » و « اللزوميات » و « رسالة الصفران » و « رسالة الملائكة » الخ .

الفلسفية مما يبعث في العقل الدهشة والعجب والتساؤل ، ورأى ان مغزى الحياة
يتجلى في تجربة الموت ، وهذه التجربة عينها مليئة بالتناقض :

يموت راعي الضأن في جهله ميتة (جالينوس) في طبه
وربما زاد على عمره وزاد في الامن على سربه

فالحياة ينقضها الموت ، وكأن الموت حقيقتها . والحياة يحياها في الواقع
الجاهل والعالم ، وربما زاد حظ الجاهل فيها على حظ العالم متعة وكماً ، وبذا
تنقض معرفتنا بالحياة الحياة ، وهنا يظهر « عبث » المعرفة ، وعبث الوجود .
انا اعنى فكيف اهدي الى المنهج والناس كلهم عميان .

وفي هذه الحيرة تتخبط الافهام ، ويألم الفهماء ، ولكن العقل الانساني يظل
متمرداً ابداً يروم ما طوي عليه علمه ، فهو مجنون او شبه مجنون :

فهم الناس كالجوهر وما يظفر الا بالحسرة الفهماء
وروم الفتى ما قد طوى الله علمه يعد جثوتاً او شبه جنون .

واليقين ، تبع ذلك ، ظن وحسن ، والظن أم وتخمين . ولا بد من
الاحتياط والحذر والرجوع الى العقل - بالعقل - لدفع الوثوقية الساذجة ،
والفصل في « حقيقة » ما تأخذه عن طريق الخبر او السمع او النظر والحس .

جاءت احاديث ان صحت فان لها شأنًا ، ولكن فيها ضعف اسناد
فشاور العقل واترك غيره هدرًا ، فالعقل خير مشير ضمه النادي .

اذا تفكرت فكراً لا يمازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا .

كذب الظن لا امام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء .
فاذا ما اطعته جلب الرحمة عنجد السير والارساء .

سأتبع من يدعو الى الخير جليداً وارحل عنها ما مامي سوى عقلي.

ان اصطراع العقائد والافكار مصدر الحرب التي تمزق وحدة الناس وتفرق
كلتهم ، وتشتت شملهم ، وهذه الحرب مبعثها في العقول اولاً ، ولذا لا بد من
تبيان خطل العقول في العقائد والمذاهب ، ثم مصارحة البشر بتفاهة سلوكهم
ونفاقهم وغدرهم وغشهم وسأمر « قيمهم » التي يحسبونها قيماً مطلقة ثابتة ،
وهي في الحق مين وألغاز .

يتلون اسفارهم والحق يخبرني بأن آخرها مين واوها
هفت الخفيفة والنصارى ما اهتمت ويهود حارت والجوس مضلله
اثنان اهل الارض : ذو عقل بلا دين ، وآخر دين لا عقل له .
العقل يعجب للشروع : تمجس وتحنف وتهود وتنصر
فاحذر ولا تدع الامور مضاعة ، وانظر بقلب مفكر متبصر
ولا يقتصر (الشاعر) على اتهام الديانات بذاتها ، وانما يتقدموقف المتدينين
ويكشف عن مآربهم الخفية ، ولا يرضى ان يكون في اختلاف الامة رحمة ، بل
يجهر بان هذا الاختلاف تناقض عجيب مالنا الا لسكوت له !

استغفر الله واترك ما حكى لهم (ابو هذيل) وما قال (ابن كلاب)
فالدين قد خس حتى صار اشرفه بازاً لبازين او كلباً لسكلاب
اجاز (الشافعي) فقال شيئاً ، وقال (ابو حنيفة) لا يجوز
فضل الشيب والشبان منا وما اهتمت الفتاة ولا المعجوز
لولا التنافس في الدنيا لما وضعت كتب التناظر (لا المعني) ولا (العمدة)
قد اسلم الرجل النصران مرتقباً ، وليس ذلك من حب لاسلام

وانما رام عزاً في معيشته ، أو خاف ضربة ماضي الحمد قلام
وكما قد (المعري) البيانات والمقائد والتدينين والعقهاء والمتصوفة والزهاد
والرهبان قد الحكم والقضاة والادباء بل الدنيا والعصر والزمان . قد الرجل
والمرأة والاسرة والزواج والفساد حيث كان الفساد .

مل المقام فكم اعثر امة امرت بغير صلاحها امراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم اجراؤها
بش الشهادة ان سألت شهادة يرجو الملائف قرضها وقراضها
ولشر اصحاب الزجال عصابة ، تعطيك دون ثيابها اعراضها
نحن قطنية وصوفية اتم قطني من التجمل قطني
تقطعون البلاد بطناً لظهر انما سعيكم لفرج وبطن
لم يسقم ربكم عن حسن فعلتكم ولا حاكم غلاماً سوء اعمال
وانما هي اقدار مرتبة ، ماعلقت بالساعات واجمال
دليل ذلك ان الحر اعوزه قوت ، وان سواه فاز بالمال
كم جد بالرزق ناوٍ في منازل ، وحده سارٍ بافراس واجمال

ويرسم (المعري) ، بعد لوحته الانتقادية العميقة الشاملة ، صورة ايجابية
لذنبه المتشائم المرير ، فيوضح ان الحياة تسب كلها ، وان على الولد يحني والد
ولو انهم ملوك على امصارهم خطباء ، فخير النساء اللواتي لا يلدن ، وان ولدت
فان اكثر النسل يشق الوالدان به ، اما الاوانس فخير ان تزار قبورها من ان
يقال عرائس : يلدن اعدياً ويكون علماً ، اذا امسين في التهضمت . فلي المرء
ان يجتاز الحياة بانتظار الموت ، وان يسمح به من كل تناقض في العقيدة

والرأي ، ومن كل اساءة وشر في العمل والسلوك ، واذا لم يفعل فليس سوى الطوفان ، والطوفان عينه قد يكون قاصراً عن غسل البدن ، درن الوجود والكون والحياة .

غدوت مريض العقل والدين فالتفتي لتسمع انباء الامور الصحائح
فلا تأكلن ما اخرج الماء ظالملاً ولا تبغ قوتاً من غريض النباح
ولا ييض امات ارادات صريحه لاطفالها دون القواني الصرائح
ولا تفجن الطير وهي غوافل بما وضعت ، فالظلم شر القبائح
ودع ضرب النحل الذي بكرت له كواسب من ازهار نبت فوايح
فما حرزته كي يكون لغيرها ، ولا جمعه للندى والنائح
مسحت يدي من كل هذا فليتني ابته لنفسي قبل شيب المسائح



والارض للطوفان مشتاقه لعلها من درن تغسل

اخوان الصفاء

تباول (اخوان الصفاء) * بتجربتهم الانتقاديه ، اختلاف الناس حولهم

(*) نشأت حركة اخوان الصفاء ، وخلان الوفاء ، اهل العدل ، وابناء الحمد في القرن
المجري الرابع ، وتحدث الماسرون عن لغزهم ، وحاروا في امرهم ، ، وذكر (التوحيد)
سنة ٣٧٣ / ٩٨٣ م اسماء (زيد بن رفاعه) و (ابن سليمان البتي او المقدسي) و (ابن
الحسن علي بن هرون الزنجاني) و (ابن احمد المهرجاني) و (الوفي) . وربما كان هو نفسه
قد اتمى اليهم . ولا تزال الحقيقة التاريخية عن « حقيقة اخوان الصفاء » واشخاصهم وامكنة
نشاطهم ، موضع بحث ونظر . وقد وضعوا رسائل عرفت باسمهم (رسائل اخوان الصفاء)
وذكروا انهم صنفوا كذلك الرسالة الجامعة ، وحججوها عن عامة الناس ، وقد اوضحنا رأينا
عنهم في كتابنا : « الفكر الانتقادي لدى جماعة اخوان الصفاء » .

بالعقيدة والنظر، واصطراعهم في العمل والسلوك؛ وعابوا على كل ذي رأي أن يجازيه لرأيه على أنه وحده حق وصواب، وتصرفه بحسب ما يراه حقاً وعدلاً. وهذا التعصب والانحياز مصدر الفساد الشامل التي لا يصلحها - في زعمهم - سوى الأخذ بمنهبيهم والانضمام إلى جماعتهم. فالحقيقة عندهم نتاج العقل والنقل، وثمره التطور في الطبيعة والتاريخ. الأديان كلها، والمذاهب كافة، واللغات والأجناس والأقوام والأزمنة والبلدان، كل ذلك ينتهي في دعواهم - إلى أن الحق ما رأوا؛ ومثال هذا الحق اتحاد كلمة البشر - من حيث وحدة صورتهم الإنسانية - فيكون مثالمهم الاسمي هو « العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الخفي المنهب، العراقي الآداب، العبراني الخبير، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السير [ة]، الملكي الأخلاق، الرياني الرأي، الإلهي المعارف، الصمد في » (٧٥).

وهبوا رسائلهم « الموسوعية » إلى الناس جميعاً، وأعلنوا حرصهم على إصلاح المجتمع بأسره، وصمموا على البدء بتخوير الاتباع من « الشباب السالي الصور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم، المريدن طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب، المستعملين شرائع الأنبياء عليهم السلام، الباحثين عن أسرار كتبهم، التاركين الهوى والجليل، غير متمصين على المذاهب ». على أن المنتهين إلى (الجماعة) يتعاونون فيما بينهم بالعلم والمال. فن رزق المال والعلم جميعاً وجب أن يؤدي شكر ما أنعم الله جل وعز به عليه بأن يضم إليه أخاً من أخوانه ممن قد حرّمها

جميعاً ، ويواسيه من فضل ما آتاه الله تعالى من المال ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا ، ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة .. ولا يمن عليه بما ينفق عليه من المال ، ولا يستحقه ، ويعلم ان الذي حرم اخاه هو الذي اعطاه ... » (٧٧) .

وهذه « التعاونية الاشتراكية الانسانية » لا تستهدف سوى غرض اخلاقي يمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لاقاذ العقل من الانحراف والزلل ، والقضاء على آفات العمل للخلاص من الهلاك والفرقة والتنافر والشحناء ؛ وبهذا النهج الانتقادي تطهر اليد ويطهر الذهن ويتم ، من ثم ، اتفاق العقول والجوارح ، ويتحقق المثل الأعلى في الأرض ، بتحقيق جوهر الانسانية في الانسان .

فمن الناحية السلبية اذن نلقي (اخوان الصفاء) يسهون في قد الآفات العارضة على العقل ، كالموى الغالب نحو شيء ما ، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه ، والكبر المانع عن قبول الحق ، والحسد الدائم للاقران وابناء الجنس ، والحرص الشديد على طلب الشهوات ، والعجلة وقلة التثبت في الامور ، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات ، وحب الرئاسة من غير استحقاق ...

ويتبع فساد العقل بالآفات فساد الاراء والمعتقدات التي لا يقرها العقل السليم ، ولا يستسيغها المنطق الصحيح ، وهي اراء ضالة رديئة مؤلمة لنفوس معتقديها ، مثل القول بان العالم قديم لا صانع له ، والقول بان العالم محدث وله صانع واحد حكيم ، مع انكار البعث والقيامة والحشر والشر ، والقول بان

روح القدس قتلته اليهود ، وصلبت ناسوته ، وذهب لاهوته لما رأى ما نزل
بناسوته من العذاب فتركه مخنولاً ، ومثل القول بأن الامام الفاضل المنتظر
المهدي مختف لا يظهر من خوف المخالفين . فيفني المرء عمره ويموت بمحسرة
وغصة لا يرى امامه ولا يعرف شخصه ..

واصل الضلال في كل هذه المواقف والمناهج والآراء ان يعتقد المرء بامر
ويكون عقله منكراً عليه ، ونفسه مرتابة ، وظنه سيئاً (٣) ولنا وجب دفع
الشك والريب بالعلم والحقيقة . واذ ذاك تسقط الغشاة ، وتزق السجف ، وتبدو
قيم المعرفة والسلوك عارية واضحة جلية . ولولا اختلاف الناس في ملكاتهم
وعقولهم لما بعث الله رسله وانبياءه ، ولما احتاج الناس الى الحكماء والفلاسفة ،
ولما بقي ثمة من سبب يسوغ التكليف الشرعي ، والتوجيه العقلي . يقول (زعيم
الطيور) مخاطباً البشر : « اعلم ايها الانسي ان الانبياء عليهم السلام هم اطباء
النفوس ومنجموها . ولا يحتاج الى الطبيب الا المرضى وصاحب العلة المزمنة .
ولا يحتاج الى المنجم الا المنحوسون الاشقياء والضالون عن نجم الهدى .. ثم
اعلم ان الفسل والطهارة اتما فرضت عليكم من اجل ما يعرض لكم عند النكاح
والجماع وشدة الشبق وشهوة الزنا .. واما الصوم والصلاة فاتما هي فرضت عليكم
ليكفر عنكم سيئاتكم من الغيبة والنميمة والقيح من الكلام واللعب والهوى
والهينان .. واما الصدقات والزكاة فاتما فرضت عليكم من اجل انكم تجمعون
من فضول الأموال الحلال والحرام والنضب والسرقة والصوصية من البخر
في الكيل والموازين وكثرة الجمع والنخاير والامساك عن النفقة في الواجبات ،
فضلا عن المسنونات والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق .

ويعني (مؤلفو الرسائل) في قد حياة البشر على اختلاف طبقاتهم ومنهم ودرجاتهم والقابهم ، ويحكون على لسان (البيضاء) قوله : « خذ الآن ايها الانسي ازاء كل ماذكرت واقتخرت به بقولك قولاً آخر معكوساً ، وبذل كل حسن نسبت اصنافاً آخر قبيحة . وذلك ان عندكم الفراغة والندرة والجبارة والفسقة والمشركين والمنافقين والملحدين والمارقين والتاكثين والخوارج وقطاع الطريق والصوص والميارين والطاردين . ومنكم ايضاً البجلون والباغون والطاغون والمرتابون . ومنكم ايضاً القوادون والمخائث والمؤاجرون واللواطة والسحاقيات والبقايا . ومنكم ايضاً الغمازون والكذابون والنباشون . ومنكم ايضاً السفهاء والجهال والاعبياء والناقصون ، وما شاكل هذا الاوصاف والاصناف والطبقات المنمومة اخلاق اهلها ، الردية طباعهم ، القبيحة سيرتهم وافعالهم ، السيئة سيرهم واعمالهم ، المنمومة ، الجائرة .. يستوي في هذا التقدير الشعراء والخطباء والمتكلمون والمنجمون والراقون والاطباء والمهندسون والتجار والرؤساء والهاقنين والكتّاب والعمال والقراء والعباد والفقهاء والعلماء والقضاة والعمول حتى الخلفاء « الذين يسمون باسم اخلاقه ويسرون بسيرة الجبارة ، وينهون عن منكرات الامور ، ويرتكبون هم منها كل محظور ... » (٧٨)

اما من الناحية الايجابية ، فان (اخوان الصفاء) لا يزعمون الاصاله ، اصالة الابتكار ، بل يدعون اصالة الابداع في الدعوة الى العمل الاصلاحى الاخلاقى الشامل ، فيطلبون أن يتواصل الناس ، ويتهادوا ، ويتحابوا ، ويتناصفوا ، ولا يعصي بعضهم بعضاً ، ولا يتخاصموا ولا يتعادوا ولا يتقاطعوا ، « ولا يبادوا

علماء من العلوم ، او يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصبوا على منهج من المذاهب ، لان منهج (الاخوان) يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعاً ويأخذ المعرفة من كتب الحكماء والفلاسفة ، ومن الكتب المتزلة التي جاءت بها الانبياء مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها ، ومن الكتب الطبيعية التي هي صور اشكال الموجودات بما هي عليه الآن ، ثم من الكتب الالهية التي لا يمسها الا المطهرون الملائكة ... اما لباب التهج التي بني عليه هذا المنهج القدوة ، منهج المذاهب ، فهو اعتبار صورة الانسان ، وهذه الصورة وحدها وحسب . يقول (الاخوان) : « اعلّموا ايها الاخوان ، ايدكم الله وايانا بروح منه ، ان الجواب على اصول مختلفة ، والحكم بقياسيات متفاوتة تكون متناقضة غير صحيحة . ونحن قد اجبنّا عن هذه المسائل كلها ، واكثر منها مما يشاكلها من المسائل ، على اصل واحد ، وقياس واحد ، وهو صورة الانسان . لأن صورة الانسان اكبر حجة لله على خلقه ، ولأنها اقرب اليهم ، ودلائلها اوضح ، وبراهينها اصح . وهي الكتاب الذي كتبه بيده . وهي الهيكل الذي بناه بحكمته . وهي الميزان الذي وضعه بين خلقه . وهي المكيال الذي يكيل لهم به يوم الدين ما يستحقونه من الثواب والجزاء . وهي المجموع فيها صور العالمين جميعاً . وهي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ . وهي الشاهد على كل جلد . وهي الطريق الى كل خير . وهي الصراط المسدود بين الجنة والنار » .

٣- ردة (الغزالي)

سمى الفلاسفة (العقليون) في البلاد العربية والاسلامية - كما رأينا - الى التوفيق بين العقل والنقل ، والتأليف بين الفلسفة والدين . ومال الفلاسفة (الانتقاديون) الى تغليب النظر على الايمان ، والقول بان الحقيقة حقيقة انسانية يتعاملون فيها بنأها الأجيال والاقوام ، وهي لباب المدنية ، وغاية الحضارة والعمران . وقد كان في هذا الرأي الانتقادي جرأة بالاضافة الى البيئته والعصر ، وعقيدة العامة من الناس . واذا ذاك قام (الغزالي) * بحجة الاسلام ، بارتكاس شامل عنيف ، و « اطلق في الناس بخوراً مخدراً سحراً يدعو الى ايمان بسيط خال من التعقيد ، مجرد من التخمينات والافتراضات ، ايمان استسلام وعبادة وفناء في الله ومحبه » . وقد استحوذ تأثيره الساحر على عقول الطبقات المسلمة كافة ، ولا سيما الطبقات الوسطى ، ولا يزال هذا التأثير

(*) ولد حجة الاسلام ، الامام (ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد النيزالي) سنة ١٠٤٠ / ١٠٥٩ م بمدينة (طوس) في (خراسان) ثم انتقل سنة ١٠٧٠ هـ الى (نيسابور) حيث اتصل بامام الحرمين (الجويني) ودرس الفقه والفلسفة وولي التدريس في (النظامية) : (بغداد) سنة ١٠٨٣ / ١٠٩٠ م وكان تدرسه فاجحاً . ولكنه ما علم ان امر بازمة من الشك دفنته الى تسقى العلوم المختلفة ومناقشة اصحابها ، فاعتزل التدريس ، وسافر الى (دمشق) واعتكف في المسجد الاموي مدة ثم ارغى الى (القدس) وتابع طريقه لاداء فريضة الحج ثم رجع الى (طوس) واقام بين اهله واطفاله زمناً انتهى سنة ١٠٩٩ هـ ، فجهز الزرة ، وقصد (نيسابور) ، وزاول التدريس في (نظاميتها) سنتين ثم عاد الى (طوس) ، واتخذ مدرسة لفقهاء بالقرب من داره ، كما اتخذ (خاتمة) للصوفية ، وتوفي هناك سنة ١١١١ / ١١٢٠ م ومن اشهر آقاره : « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » و « المنقذ من الضلال » ، و « احياء علوم الدين » و « الجامع الروام عن علم الكلام » و « القسطاس المستقيم » ، و « ميزان المثل » و « جواهر القرآن ودرره » و « اميا الولد » و « مدارج القدس » الخ

مستمرّاً الى اليوم ، يرتدي حللاً مختلفة ، ويتجدد في صور متباينة ، وكأنه يلازم حياة « الرأي العام » المسلم ، ويود ان يلجمه عن ارهاق الفكر وارهاس الفلسفة .

وليس من ريب في ان تجربة (الغزالي) الفلسفية تجربة غنية معقدة حية تتسم بالذكاء في كل مجري ومنعطف وأن . ولكن الثابت في موقفه انه يشعر شعوراً دائماً برسالته الاصلاحية ، ويحرص على ارضاء نزعته العنيفة الى الزعامة الروحية في بلاد المسلمين . وكأن « ارستقراطيته » العميقة ، وهي ارستقراطية فكر فلسفي عميق ، لا ترى مناصاً من ان تحافظ بعطف وحنو على الاستعلاء الفكري الذي تتصف به بالاضافة الى الجمهور . فهو يعيش تجربة فلسفية غنية رائعة، ولكنه يأبى ان يتيح للناس طمعة الناس ، تجربة كتجربته . ولما يحكم عليهم حكماً مبرماً بالجلود على مستوى ادنى من الثقافة والفكر ، ويرى ان في تجاوز هذا المستوى خطراً عليهم في الدين والدنيا ، وخطراً منهم على السلطان واولي الأمر ، ولما نلس ازواج فلسفته وقلوبها بين قطب التعمق الفلسفي الرائع الخاص بالخاصة ؛ وقطب التويه القاصد الواع الذي هو اشبه ببخور الساحر ينمش ياربجه ولكنه يعيش بظلامه وضبابه .

وعلى هذا النحو تمثل تجربة (الغزالي) في سيرة الفلسفة ردة فعل ماهرة ، قام بها معلم « بارع » ، ولكن نجاحه كان طعنة نجلاء قضت على ازدهار الفلسفة العقلية والانتقادية في مشرق البلاد العربية والاسلامية اولاً ، ثم امتد سلطانها في عصور الانحطاط الى كل مكان ، وجد الابداع الفلسفي في المغرب والمشرق معاً ، حتى اذنت شمس النهضة الحديثة بالبروز ، فعمد المصلحون في مجال الفلسفة

والدين الى الرجوع الى العقل، واطلاق الحرية للفكر وبذا وحده يمكن ان نلمح تبشير الاصاله وهي تشرق من جديد .

نحدث (الغزالي) عن صراعه الباطني في سبيل الكشف عن الحقيقة التي تعطش لها فطرته وجبلته . ووجد ان اصناف الطالبين تنحصر في فرق اربع درسها واحدة واحدة ، والم بها المام خبير عارف ، واختار بعد التجربة الواعية نهج احداها ، وهي فرقة المتصوفين ؛ يقول : « وقد كلن التمشط الى درك حقائق الامور دأبي وديدي ، من اول امري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي ، لا باختيارى وحيلى » . وقد وصف باجمل تعبير ، ثروة التجربة الفلسفية التي بدأها بالتحلل رابطة التقليد ، والجري في معارج الشك المنهجي ، الشك في المحسوسات لان حاكم العقل يكتبها ، ثم الشك في المعولات « لعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر ، اذا نحلى كذب العقل في حاكمه » (٧١) بقي (الغزالي) في حال الشك شهرين تقريباً ، وظل فيها على « مذهب الفلسفة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها علي من امن وقين ؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور » (٨٠) .

ثم نظر (حجة الاسلام) في « فرق » الطالبين نظرة ناقد جاد مدقق ، وسعى الى استخلاص الحق من بين اضطراب المذاهب وتمدد النزعات ، فاعترف (للتكلميين) بانهم احسنوا الذب عن السنة واجادوا النضال عن العقيدة المتلذذة بالقبول من النبوة ، ولكنه عابهم في اعتمادهم على « مقدمات

تسلوها من خصومهم واضطروهم الى تسليمها : اما التقليد واما اجماع الامة او مجرد القبول من القرآن والاخبار . وكلن اكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلحتها .

حارب (الفزالي) المتكلمين بلغة الفلاسفة ، ولكنه لم يستطع محاربة الفلسفة الا بالفلسفة ، فشرح « مقاصد الفلاسفة » اولاً ، وكأنه احدهم ، ثم عمد الى الرد عليهم ووضع كتابه « تهافت الفلاسفة » لتكفيرهم في امور والاكتفاء بآتهامهم في دينهم في امور اخرى ، وكأنه يؤمى في هنا كله الى الجاهير مؤدباً ومصلحاً ، ويخشى ان يجانب المنطق اداة الفلسفة ، فيمتزق بصحة بعض علوم الفلاسفة ، ويتنكر لبعضها الآخر ، وينظر الى فساد الفلسفة من زاوية عدم استمسك الفلاسفة بشعائر الدين ، ووظائف الصلوات ، واستنهايتهم بتعبيدات الشرح وحدوده ، واتباعهم « رهطاً يصنون عن سبيل الله ويفنونها عوجاً » وهم بالآخرة هم كافرون ، فلا مستند لكفرهم غير صمغ التي كتقليد النصارى واليهود وصمايحهم اسامي هائلة كـ (سقراط) و (بقرات) و (افلاطون) و (ارسطاطاليس) وامثالهم » (١١) .

فالفلاسفة ينقسمون - عند (الفزالي) - الى ثلاثة اقسام :

- ١ - الدهريون وهم الزنادقة لأنهم جحدوا الصانع المبر العالم القدير ، وزعموا ان العالم لم يزل موجوداً كنكك بنفسه بلا صانع ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كن ، وكذلك يكون ابداً .
- ٢ - الطبيعيين : وهم ايضاً زنادقة لأن اصل الايمان هو الايمان بالله واليوم الآخر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وان آمنوا بالله وصفاته .

٣ - الالهيون : وهم المتأخرون من الفلاسفة مثل (سقراط) و (افلاطون) و (ارسطاطاليس) . وقد اوردوا في كشف فضائح بعضهم بعضاً ما اغنوا به غيرهم . ولكن (ارسطاطاليس) استبق من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للزوع عنها . فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كـ (ابن سينا) و (الفارابي) وغيرها ... وقد كفر (ابو حامد) الفلاسفة في مسائل ثلاث : قولهم ان الاجساد لا تحشر ؛ وقولهم ان الله تعالى يعلم الكلليات دون الجزئيات ؛ وقولهم بقدوم العالم وازليته . وبدعهم في امور اخرى لا تقل عن سبعة عشر قولاً .

والحق ان (الامام الغزالي) يقف موقف تسامح معقول حيال علوم الفلسفة التي يفتن بها علماء ، ويمجد جانب الصواب والحق في كل علم ، ويتنبه الى آفات او اخطار الاخذ بهذه العلوم من غير حيلة ودراية وروح انتقادية واعية . غير ان « استعلاءه » الثقافي يظل ترفعاً كاملاً اذا نظرنا الى دعوته في ضرورة « الجوامع العوام عن علم الكلام » حيث يضع العامة دون منزلة الصبيان ، ويحرّمهم حق السؤال والدراسة ، ووجب عليهم التسليم لاهل المعرفة ، من امثاله بالطبع ، دونما استثناء . يقول « من اطعم الصبي الضعيف اللحم والخبز ، او مكّنه من تناوله ، قد أهلكه . وكذلك العوام : اذا طلبوا بالسؤال هذه المنافع يجب زجرهم ومنعهم وضربهم بالدرّة » . ذلك انه « لو اشتغل العاصي بالمعاصي البدنية ربما كان اسلم له من ان يخوض في البحث في معرفة الله تعالى ؛ فان ذلك غايته الفسق ، وهذا عاقبته الشرك » .

يخلص (الغزالي) اذن من تمحيص حقيقة « الكلام » و « الفلسفة » الى

ان يزن للخاصة بميزان قد عاقل يستمد الدليل والبرهان ، ويزن للخاصة بميزان توجيه هادف يعتمد التأثير بالافتناع والافحام . وهذا التهج عينه يمكن (إباحداً) من أنمام جولته الانتقادية في ربوع « التعليمية » و « التصوف » . فنجده يرد على « الباطنية » او « التعليمية » في عدد كبير من كتبه رداً واسعاً دقيقاً واضحاً يعتمد الحجة والبرهان تارة ، ويعتمد تارة اخرى جني ثمار ذكائه اللامع ، وسحر بيانه الاخاذ ، وفناذ ثقافته البارعة . واذ ينتهي من هذه الرحلة الى طريق « الصوفية » يعترف بأنهم اهل علم وعمل ، وان حاصل علومهم قطع عقبات النفس والتزهد عن اخلاقها المنعومة ، وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخليق القلب عن غير الله ، وتخليق بذكر الله ؛ ولكن هذا الانحياز الى التصوف لا يمنع (النزالي) ، وهو فيلسوف عقلي في اعق اصالته ، من قد شوائب القول بالخلول والاتحاد وبوحدة الوجود ، وبكل ما يبعد عن جادة الاسلام السني الصحيح .

ب — الفلسفة في المغرب

تدفق التيار العربي في بلاد النصف الغربي من البحر الابيض جنوبه وغربه وشماله ، وتم للعرب الاستيلاء على (افريقية الشمالية) حوالي سنة ٨٨٣هـ - ٧٠٢م ، وبسطت حكومة (دمشق) ظلها على (الاندلس) في عامين اثنين ٩٢ - ٨٩٣ واستطاع (عبد الرحمن بن معاوية بن هشام) المعروف بـ (الباخل) ان يؤسس ملكاً اموياً دام في (قرطبة) من ١٣٨ - ٧٠١هـ - ٧٥٦ - ١٣٠١ م ؛ كما سعى (البربر) في (افريقية) الى اقامة اسرة مالكة لهم ولا سيما حين تسمى (يوسف

بن تاشفين (٤٥٣ - ٥٠٠ هـ - ١٠٦١ - ١١٠٧ م بـ) (امير المسلمين) ، وملك ابنائه واحفاده من بعده الى ان اقرضت دولتهم ، دولة (المرابطين) سنة ٥٤١ هـ - ١١٤٧ م وظهرت دولة (الموحيدين) منذ سنة ٥١٥ هـ - ١١٢١ م وقد اسسها في (مراکش) (محمد بن تومرت) وخلفه (ابو يعقوب يوسف) ٥٥٨ - ٥٨٠ هـ م (ابو يوسف يعقوب) ٥٨٠ - ٥٩٥ هـ - ١١٨٤ - ١١٩٨ م .

في هذا الجزء الفسيح من الوطن العربي الاسلامي عاشت الفلسفة روحا من الزمن ، فازدهرت واينعت على الرغم من ان الفلاسفة في المغرب لم يكن حظهم في تلك البيئة بأسمع من حظ زملائهم في المشرق . قد جاهد الفلاسفة المشرقون جهادا لا يظلال لتعهد التجربة الفلسفية وتثبيت اقدام الفكر الفلسفي ورعاية منازعه العقلية والانتقادية . ولقي فلاسفة المغرب في هذا السبيل عنتا هائلة عظمت ، ومقاومة دونها اية مقاومة ، وبذا يتجلى فضلهم في التغلب على هذا العنت والمقاومة أمضى وارفع .

والحق ان المغاربة كانوا يعتبرون المشرق قبلتهم في الادب والعلم والثقافة والفلسفة . وكانوا لا يتقاعسون عن الرحيل الى المشرق للتزود بالمعرفة والكتب . ولما افرد (المغرب) بذبوع منهج قهبي واحد فيه منذ اواخر القرن الهجري الثاني ، هو المنهج (المالكي) ، نجم عن ذلك ان قلت المناظرات المذهبية ، وقصر عمر « علم الكلام » ، وواتجه الفكر الفلسفي في منحى واحد ، هو المنحى العقلي الصرف ، وضعف بنتيجة ذلك استعداد الجمهور لقبول تعدد الآراء ، وتنوع المذاهب ، واغاد الفقهاء من هذا التماثل الفكري في تأليب العامة ضد

الفلاسفة ، وقد حدث ذلك مراراً ، واجتمع العامة صفّاً واحداً خلف الفقهاء
لمناهضة الفلسفة وزعمائها .

وقد أبنا - في الفقرة السابقة - كيف كلم (الفزالي) الفلاسفة بلغة الدين ،
وكلم العامة عن الفلسفة والكلام وألح على ضرورة الاقلاع عنها . ولما عجز
عن التوفيق - بحسب رأيه - بين الفلسفة والشريعة والفقه والتصوف ، سعى
الى هدم ما يخالف مذهبه ، وأثار بتكفير الفلاسفة وتبديعهم وتسفيه معظم
علومهم واقوالهم ، أثار ضجة كبرى بلغ صداها (المغرب) كله ، وكانت
تنتصر فيه منذ بادىء الامر لولا مقاومة عنيفة ابداهها اعلام الفلسفة المغربية
مثل (ابن باجة) و (ابن طفيل) و (ابن رشد) ، وحتى (ابن خلدون) .
ف (ابن باجة) يقف موقف عداء جريء من (الفزالي) ، ويمتدح آراءه خروجا
على سنة العقل القويم . و (ابن طفيل) يخالف نظرية (آدم) ومحورها في قصة
(حي بن يقظان) بما يتفق مع فكرة النشوء ونظرية التطور الطبيعي . و (ابن
رشد) يمسك بأداء (الفزالي) وينقدها في (تهافت التهافت) رأياً رأياً .
اما (ابن خلدون) فان بدا انه يوافق (ابا حنبل) في القول بإبطال الفلسفة ،
ولكنه في الواقع يكافح ضرباً واحداً من ضروب الفلسفة ، هو الفلسفة التي
تبعد عن التجربة الحسية ، والمعطيات الراهنة الاجتماعية ؛ ولذا نجده يبدع في
الكلام على التاريخ والعمران ، ويظهر ان التجربة الفلسفية لا تقتصر على تجربة
لدى افراد ، وانما يسهم البشر جميعاً في خلق المدنية ، وتوجيه سير التاريخ ،
واقامة صرح التمدين والرفي بتجربة فكر جمعي خلاق .

ابن باجة

ضعن (ابن باجة) (*) او (ابن الصائغ) «رسالة الوداع» معظم آرائه الفلسفية ولا سيما في الالهيات، وقد نجي فيها باللائمة على (الغزالي) قائلا: «ان الطريق الصحيح في الوصول الى الله هو التفكير والتأمل الفلسفي، لا الاحوال الصوفية وترك التفكير»، وابتدى في كتاب «تدبير المتوحد» اعجابه الشديد بـ (الفارابي) الذي استطاع - بمزله وصدقه عن الجمهور - ان يبلغ في الفلسفة العقلية شأواً اعلى من شأو (ابن سينا) و (الغزالي) اللذين حرصا على الاتصال بالعامه، الاول منهما لتحقيق مآربه السياسية ولذاته، والاخر للحيلولة بينهم وبين الفلسفة والزندقة.

المعرفة الصحيحة، في نظر (ابن باجة) تنال بالعقل؛ والعقل هو اساس

(*) ولد (ابو بكر بن يحيى) الملقب بـ «ابن باجة» او «ابن الصائغ» في اواخر القرن الهجري الخامس، في مدينة (سرقطة)، وقال فيها الشعر، ومدح اميرها (ابوبكر بن ابراهيم) المشهور بـ (ابن تيفلوت) اي (ابن المبر). فاستوزره مدة ثم هاجم المدينة (الفرس الاول) ملك (اراغونة) سنة ١٥١٢ / ١١١٨م، ولكن فيلوفنا رحل عنها قبل سقوطها بيد الافرنج، وذهب الى (بلنسية) ثم الى (اشبيلية) وانتقل منها بعد فترة الى (غرناطة) ورحل عنها الى (افريقية) فمر بـ (شاطبة) فاعتقه اميرها (ابو اسحق ابراهيم بن يوسف بن تاشفين) بتهمة الزندقة في الاربع - ثم اطلق سراحه فوصل الى (افريقية) وقال حظوة بـ بلاط (المرابطين) واستوزره (ابوبكر بن يحيى بن تاشفين) خلال عشرين سنة بحسب بعض الروايات. وللتأنيب انه بقي مقاومة من اخصامه، واتهم بالخلافة، ومات مسموماً في الاغلب سنة ١٥٢٣ / ١١٣٨م في مدينة (فاس) حيث دفن. ومن اشهر آثاره «تدبير المتوحد» و «رسالة الوداع» و «رسالة الاتصال» اي «اتصال الانسان بالعقل الفاضل» و «شرح كتاب السماع الطيبى لارسطو» وغير ذلك.

السلوك والتخلق . ففي ومع الانسان ان يدرك بعقله الموجودات كلها من ادناها الى اعلاها ، من المادة الى الله . ومن شأن العقل انه يعرف من تلقاء ذاته ، لا بتأثير روحاني يفد عليه من خارج ؛ ذلك ان العقل الفعال ، وهو المعقول بالفعل ، ينقل المعارف والعلوم الى العقل الانساني او الهولائي وهنـه المعارف تعود الى العقل الفعال بعد الموت ، ويؤلف مجموعها العقل الانساني الذي يخلد في العالم .

وقد مضى (فيلسوفنا) على غرار (الفارابي) في اكثر من موضع ، ولعله يتمم « المدينة الفاضلة » بكلامه على « تدبير المتوحد » . ولا يقصد (ابن باجة) بالمتوحد الانسان الذي يعتزل العالم كراهب والتناسك . بل الانسان مدني بالطبع ، والاعتزال شر ان كان طلباً للعزلة وحسب . اما اذا كان « التوحد » هرباً من مخالطة الفاسدين من اهل الاجتماع فهو خير عظيم . وقد وصف (فيلسوف المغرب) كما فعل (المعلم الثاني) المدن الفاضلة والمدن الناقصة . وقال ان اهل المدينة الفاضلة متحابون لا يتشاكسون ، وان جميع اعمالهم صواب ، يقومون بالرياضة ولا يتغنون بالاغذية الضارة فهم لا يمرضون الا عرضاً ، ولا يحتاجون الى القضاة ، واراؤهم كلها صادقة ، وافعالهم فاضلة كلها ، وفيها يهد الى كل شخص بالعمل الذي يحبـه ، والمرء فيها يقصد باعماله نفع المدينة لان الانسان الفاضل جزء من المدينة الفاضلة .

والانسان المتوحد هو الانسان الفاضل الذي يعيش في مدينة غير فاضلة . وقد يوجد في المدينة غير الفاضلة متوحد واحد او اثنان او اكثر . وما تدبير المتوحد « سوى تدبير هؤلاء الفضلاء في غير ذويهم ، ويطلق (ابن باجة) عليهم

اسم «النوابت» ، تشبيها لهم بالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه بين الزرع ، لان آراءهم تخالف آراء الذين يعيشون معهم . وهؤلاء النوابت او الحكماء او الفلاسفة المتوحدون اذا كثروا في مدينة غير فاضلة كثرة كبيرة اسهموا في ان تصبح تلك المدينة غير الفاضلة مدينة فاضلة .

اما منهاج « تدبير المتوحد » فينطوي على طائفة من الواجبات اهمها :
١ - حفظ صحته والعمل على استردادها اذا زالت ، فهو يحتاج الى الطب لسكي يداوي نفسه اذا كلن يسكن وحده في مدينته . اما اذا كثرت المتوحدون في تلك المدينة ففي وسعهم ان يوجدوا جزءاً من مدينة فاضلة في تلك المدينة الناقصة ، فلا يحتاجون عندئذ الى الطب .

٢ - ان يقتصر على الغذاء الضروري النافع ويتجنب الاسراف في الطعام وطلب الاطعمة الشبيهة للتلفذ بمضغها .

٣ - ان تكون حياته الجسدية الضرورية من مطعم ومشرب وملبس وزواج مجرد وسائل الاستمرار في العيش كما ينصرف الى اعماله الفكرية .

٤ - ألا يصحب الذين يهتمون بحياتهم الجسمية وحسب ، او يسرفون في ذلك ، بل يصحب اهل العلوم ، ويمتزل الناس جملة ما امكنه ، ويهاجر الى المدن التي تكثر فيها العلوم - ان كانت موجودة .

٥ - أن يهتم بالعلوم النظرية ، لان المهن والصناعات واسطة الى غاية ، والمتوحد يجب ان يهتم بالغايات الروحانية والعقلية ، ويطلب الكمال في ذلك .

٦ - ان يستعمل كذب الانياز اذا اضطر اليه ، لان المتوحد يعيش في مدينة ناقصة ، اهلها من العامة والجهال ، فيجب ان يصانهم ويداريهم لانه اذا

صدقهم في كل ما يستقدمه لم يفهموا منه وآخوه، ولنا يباح له هذا الكذب وحسب .

٧- ان يعمل جميع اعماله لأنها صواب وخير، ولأنه هو يقصدها مختاراً من تلقاء نفسه، لا أن يرغبه آخر على فعل ما يفعل . وكذلك لا يجوز ان ينفلج ويقضب او يفرح او يحب فيتأثر في اعماله بهواه . ولا يجوز ان يأتي اعماله رغبة منه في ان يمسحه الناس . ثم يجب ان تكون جميع اعماله مقصودة لأنها، لا ان تكون وسائل الى غايات اخر . فاذا فعل ذلك كل سلوكه بمقتضى العقل .

٨- ان ينصرف عن التصوف لانه وهم يعتمد على التفكير لبلوغ السعادة الحقيقية .

وهذا المنهاج، بقواعده وأوامره، مستمد من نظرية (الفيلسوف) الى الغايات التي يرمقها الانسان . وهذه الغايات على ثلاثة انواع :

- ١- جسمية : وهي التي يكتفي المرء اذا لم يرق فوق عالم البهائم .
 - ٢- روحانية جزئية او خاصة : وبها يحصل المرء على الفضائل الخلقية والعقلية .
 - ٣- روحانية كلية او عامة : وهي التي تبلغ الانسان الكمال الانساني المطلق .
- وعلى هذا النحو فان الفيلسوف، او الحكيم، او « المتوحد » يتدبر وجوده، ولو وجد في مدينة ناقصة، فيحفظ بقائه الجسدي، وينصرف الى الاعمال الروحانية الجزئية كوسيلة لاكمال كيانه الانساني . ثم ينصرف اخيراً الى الاعمال الروحانية الكلية، وهي اعمال عقلية واعية، فيغدو آتتد كائنات متفوقاً وآلهياً .

ابن طفيل

تمثل (ابن طفيل)* في كتابه الشهير (حي بن يقظان) سيرة الفلسفة العربية من زاوية نظره الخاصة ، ومضى في السبيل التي اختطها (ابن باجة) حول استطاعة العقل البشري الوصول الى الكمال التام باعتماد التفكير القائي وحده من دون أي قتل او تقليد او تعليم او ارشاد فلسفي او ديني . وهذه الفكرة جاءت عرضاً في كتاب « النجاة » لـ (ابن سينا) ، ولكنها اصبحت لدى (ابن طفيل) محور نشاطه الفلسفي كما نعلم اليوم .

حاول (الفيلسوف) في هذه القصة ان يشرح ، بمثل متطرف ، مراحل التطور الطبيعي للانسان في حالة خالصة ، فانتخب مسرحاً لقصته جزيرتين في احدهما نرى الجمجمة البشرية بتقاليدها وعاداتها المتوارثة ، وفي الاخرى نجد الانسان المحض في تطوره مجرداً عن تأثير المجتمع واهله .

(*) ولد (ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي) حوالي سنة ١٠٦٠ هـ / ١١١١ م في وادي (آش) في اقليم (غرناطة) . وتعلم علوم عصره ، وبلغ فيها واشتهر بالعلم والرياضيات والفلسفة والشعر . تأثر بفلسفة (ابن باجة) واعترف له بالفضل واعلم انه لم يلق شخصه . وقد مارس الطب في (غرناطة) وسمى كاتب الحاكم فيها . ثم شغل منصب امين الاسرار للامير (ابي سعيد) احد اولاد (عبد الممن) حاكم (طنجة) . واتصل في اواخر حياته بـ (ابي يعقوب يوسف) صاحب (المغرب) ، وحاز ثقته ، وصار وزيراً في بلاطه ، فجمع له مشاهير العلماء وقدم اليه (ابن رشد) على انه « خبير في كتب (أرسطو) » ولما توفي (ابو يعقوب) وخلفه ابنه (ابو يوسف يعقوب) الملقب بـ (المتصور) ، ظل (ابن طفيل) في خدمته وقد توفي (الفيلسوف) في (مراكش) سنة ٥٨١ هـ / ١١٨٥ م ، وسار (ابو يوسف) نفسه في جنازته . ولم يصل إلينا من آكاره سوى قصته المشهورة (حي بن يقظان) .

شاء أن يقرر ان جزيرة من جزائر (الهند) التي يتولد بها الانسان من غير ام ولا اب ، وبها شجر يثمر نساء ، قد كونت (حي بن يقظان) من غير ام ولا اب . ولكن امكان انكار ذلك ساق (ابن طفيل) الى ايراد خبر آخر خلاصته انه كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة عامرة يملكها رجل شديد الافة والغيرة ، عضل اخته ومنعها الازواج . وكان له قريب يسمى (يقظان) تزوجها سرّاً على وجه جائز في منهبهم المشهور في زمنهم : فحملت ووضعت طفلاً وخافت افتضاح امرها فوضعت في تابوت احكمت زمه بعد ان اروتها من الرضاع وقذفت به في اليم فاحتمله الماء الى ساحل الجزيرة الاخرى المتقدم ذكرها ، فخرج (حي) الطفل من التابوت وبكى فارضته غليية قدت طلاها ...

ويحكي (ابن طفيل) ، من ثم ، نشأة الطفل مرحلة مرحلة ، ويصف ، بالاستعانة بمحيطات المعرفة العلمية النائمة في عصره ، قنح ذلك (حي بن يقظان) واكتمال عقله حتى توصل بعد المرحلة السابعة ، اي بعد $7 \times 7 = 49$ سنة ، الى اسمى ما يمكن ان يصل اليه العقل البشري ، ألا وهو الكشف الباطني لادراك القوة الالهية « اذ تحصل المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه يوجه من الوجوه الا الى الوجود الواجب الوجود ، والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه ، وفنيت ، وتلاشت ، وكذلك سائر الدوات كثيرة كانت او قليلة الاذات الحق » .

وعلى هذا النحو يتوج (ابن طفيل) فلسفته العقلية والتطورية بضرب من التصوف التجريبي الخالص ، كل ذلك من غير احتياج الى رد الشريعة والتربية والدين ، وقد كان من الجائز ان تقف قصة (حي بن يقظان) عند هذا الحد ،

لولا حرص (الفيلسوف) على اعلان رأيه في قضية التوفيق بين العقل والنقل ،
ليظهر ان ما وصل اليه (ابن يقظان) بالنظر العقلي المحض لا يخالف تعاليم
الشريعة والدين . ولنا جل (المؤلف) بطل قصته ينهب الى جزيرة اخرى
قريبة من جزيرته ، وما يكاد يبدأ في مخالطة اهلها حتى يتحقق لديه بعد مجهورهم
عن الحق والصواب ، فادرك خطأه حين حسب ان الناس جميعاً ذوو فطرة فاقة .
ثم تصفح المذاهب والآراء فرأى ان اصحابها لا يدركون من الحقيقة الا ما يتفق
مع ما ربهم واهوائهم ، وقد كان في تلك الجزيرة التي بلغتها تعاليم الاسلام رجلا ن
من اهل الفضل والرغبة في الخير ، وهي (ايسال) و (سلامان) : اولهما أشد
غوصاً على الباطن والتأويل . والاخر اكثر احتفاظاً بالظاهر ، وابعد عن
التأويل والباطن . وبعد بحث وتدقيق يتبين للتاسكين تطابق المعقول والمنقول
من جهة ، واتفاق الظاهر والباطن في الحقيقة من جهة اخرى . ويستخلص (حي بن
يقظان) آخر الامر ان لغة الجمهور غير لغة الحكماء ، ويصطحب معه (ايسال) الى
جزيرته ، حيث يقضيان بقية عمرهما في التشف والتأمل .

ويعرب (ابن طفيل) ، في تضاعيف قصته ، عن رأيه في حقيقة الانسان
خلال تجربته الفلسفية النامية . ويرى ان الانسان يشبه الحيوان بمجزئه الخسيس
التي هو من ظلم الكون والفساد . ويشبه الاجسام السلوية من حيث روحه
الحيواني التي يسكن القلب ويبعث في البدن الحياة . وهو يشبه اخيراً الموجود
الواجب الوجود من حيث نفسه الناطقة التي لا توصف بشيء مما توصف
به الاجسام .

وعلى الانسان بالتشبه الاول - ان يسلك بقصد واعتدال كسلوك الزاهد

الفقر في ميدان التصوف : يكتفي بالضروري من الطعام ، ويتنزي بالنبات
الا اذا اضطر الى اكل الحيوان ، ثم يختار لغذائه من النبات والحيوان ما لم
يكن في اخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل ، فيقصد اكثر انواعه وجوداً ،
واقواه توليداً ، ولا يستأصل اصوله ، ولا يفني بنوره .

وعليه - بالتشبيه الثاني - محاكاة الاجسام السالوية في صفاتها بتطهير الجسم
من الدنس والرجس وكل فساد مادية ؛ ثم بالحركة الدورية شيئاً او هرولة او
على النفس حتى الانغاء ، وهذا يحكي طرق المتصوفة ، مع ملازمة التفكير في
واجب الوجود ، وقطع شهوات الحس ،... فينتهي هذا التشبيه الى النيوبيقة عن
حال الحس وعالم الخيال وسائر القوى التي تحتاج الى الآلات الجسمية والى
قوة فعل الذات البريئة من الجسم ، والى مشاهدة واجب الوجود من حين
الى حين .

واما التشبيه الثالث ، فهو تشبيه الانسان بالله واجب الوجود ، ويكون التشبيه
من حيث ذات الله بلم هذه القات ؛ ومن حيث صفات الله باطراح الانسان
اوصاف الجسمية حتى ينتهي الى غياب جميع القوت الا عن ذاته اولا ، وهذا
هو الفناء الصوفي ، ثم يقوده الفناء الى الفناء عن نفسه . وهذا هو فناء الفناء .
وعندئذ تنيب عن ذكره وفكره السموات والارض وما بينهما ، وجميع
الصور الروحانية ، والقوى الجسمية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتي هي
القوت العارفة بالموجود الاول ، وتنبذ ذاته في جملة تلك القوت ، ويتلاشى
الكل ، ويضمحل ، ولا يبقى الا الواحد الحق الموجود الثابت ، ويستغرق

الانسان في حالته هذه ، ويشاهد مالا عين رأت ، ولا اخذ سمعت ، ولا
خطر على قلب بشر .

. ابن رشد

« اتى (ابن رشد) بعد ان قضى (الغزالي) على الفلسفة في المشرق بكتابه
(تهافت الفلاسفة) وجعل الجلود يخيم على عقول اهله ، فألف كتاباً في الرد

(*) ولد (ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد) ويقلب : (ابن رشد الحفيد) ، فميّزاً له عن
فاخي الفاضل (ابن رشد الجدي) ، في (قرطبة) سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م وكان والده كجده -
قاضياً معروفاً - درس الادب والشريعة والحكمة والطب والرياضيات ، وتبع في الفقه والفلسفة
حتى عرف : (الفيلسوف الفقيه) وامتاز كذلك بتعمق الفلسفة اليونانية حتى اشتهر بانه « خير
في كتب (أرسطو) » على نحو ما قدمه (ابن طفيل) الى (ابي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن)
في بلاط (مراكش) . ولا توفي (ابو يعقوب) وخلفه ابنه (ابو يوسف يعقوب) الملقب بـ
(المنصور) احتفى : (ابن رشد) في باديه الامر ، حتى غدا في ذلك الزمان سلطان
القول والافكار ، لا رأي الا رأيه ، ولا قول الا قوله : ولكن الفقهاء والمترجمين تألبوا على
(الفيلسوف) واتهموه بالزندقة والكفر ، وضغطوا على السلطان ، فجمع قضاة (قرطبة)
وفهماء ، فاستجروا (ابن رشد) ثم كفروه وقرروا عليه الى قرية يهودية اسمها (اليشانة)
وامر الخليفة باحراق كتبه وكتب الفلاسفة ما عدا كتب الطب والحساب ومباديه الهندسة فم
ذلك في الثوارع بين لعنات الالاتين . ولكن (المنصور) ما ان عاد الى بلاطه في (مراكش)
حتى عفا عن (ابن رشد) واستقدمه واكرمه وظل (ابن رشد) في (مراكش) الى ان توفي
سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م ودفن ثم قُلت رفاقة بعد ثلاثة اشهر الى (قرطبة) . من اشهر الكتب
التي شرحها « تلخيص كتاب المطلق » و « تلخيص كتاب البرهان » و « تلخيص كتاب السماع
الطبيعي » و « تلخيص مابعد الطبيعة » الخ ... اما مؤلفاته فأشهرها « تهافت التهافت » و « فصل
المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « بداية الجهد ونهاية المقتصد » و « الكنف
عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من التبه المزيفة والبدع
الضالة » الخ .

عليه سماع (تهافت التهافت) ، انتصر فيه لتجديد الفلنفي في الاسلام ، وابلل
ماذهب اليه (النزالي) من تكثير الفلاسفة ، وحكم بأنهم مجتهدون يثابرون
ان اصابوا ، ويمنرون ان اخطأوا . ثم أيد هذا بكتاب آخر سماه (فصل
المقال فيا بين الحكمة والشرعة من الاتصال) فذكر فيه انه لاختلاف بين الفلسفة
والشرعة ؛ لأنه لا خلاف بين الدين والعقل ؛ وقد وقف يهنا كله موقفاً عظيماً
امام اولئك الجامدين « (٨٣) .

جهل (ابن رشد) اللغة اليونانية ، ولكنه جمع ماوقع له من ترجحات فلسفية
مختلفة واعمل فيها عقله ، ونظر وقارن وسمى الى تنقية فلسفة (ارسطو) خاصة
مما علق بها ، وذهب الى ان (المعلم الأول) هو الممثل الاكل لفلسفة ، وهو اسمي
صورة تمثل فيها العقل الانساني حتى انه ليميل الى تسميته بالفيلسوف الآلهي « (٨٤) »
فاذا فهم منهجه حق الفهم لم يتعارض مع اسمي معرفة يستطيع أن
يلتها الانسان .

احب (فيلسوفنا) (ارسطو) حباً جماً ، ودافع عن الفلسفة كلها في دفاعه
عنه ، ووجد ان الفلسفة ليست بحثاً في الوجود كما هو موجود ، بحسب رأي
(ابن سينا) ، بل ان فعل الفلسفة ليست اكثر من النظر في الموجودات
واعبارها من جهة دلالتها على الصانع . ولنا فان موضوع الفلسفة هو البحث
في التوحيد وحكمة الوجود ، وقد اوجب الشرع النظر بالعقل في الموجودات
واعبارها . وهذا الاعتبار ليس اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراج
منه ، وهذا هو القياس او بالقياس « (٨٥) فاذا كلن القيه يستنبط من قوله تعالى
« فاعتبروا يا اولي الابصار » وجوب معرفة القياس القهبي ، فالحري ان

يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي .

وعن (ابن رشد) في الدفـاع عن هذا القياس العقلي ، ويرفض اعتباره بدعة كما يزعم المـزمنون . يقول « وليس لقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة ، اذ لم يكن في الصدر الاول . فان النظر ايضاً في القياس الفقهي وانواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول ، وليس يرى انه بدعة . فكذلك يجب ان نعتقد في النظر في القياس العقلي » . واذا قرر انه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وانواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي « فبين انه ان كان لم يتقدم احد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وانواعه انه يجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنه وان يستعين في ذلك المتأخر بالتقدم حتى تكمل المعرفة به فانه عسير او غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك ، فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كن ذلك الغير مشاركالنا او غير مشارك في الملة ^(٨٥) » .

بهذه النظرة المدققة ، وهنا العقل الواسع ، يمحـص (ابن رشد) ما عرفه من اراء الأمم السالفة ، ويرى ان النظر في كتب القـمعاء واجب بالشرع اذ كن مغـزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه « وان من نهى عن النظر فيها من كن اهـلاً للنظر فيها — وهو الذي جمع امرين : احدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العملية والخلقية — قد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » .

ف (ابن رشد) لا يعني بالفلسفة فلسفة الاسلاميين وحسب ، بل يرى ان الفلسفة تجربة بشرية تتجاوزها الامم والاجيال ، ويسهم المتقدم والمتأخر في تشييد صرحها ، واعلاء كلمتها ، واكمال بنائها . وقد اوجب الشرع ذاته على كل ذي موهبة فلسفية ان يتفلسف ليلبغ المعرفة الحقيقية . وهذه المعرفة الحقيقية هي عينها المقصد الذي حثنا الشرع عليه . ذلك « ان الحق لا يضاد الحق ، بل يواضعه ويشهد له » وان « الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة » .
وها « المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والفرصة » . ولئن بدا في الشرع ما يخالف حقائق الفلسفة وجب الانتباه الى ان هذا الاختلاف خلاف ظاهر . فالشريعة انما تعنى بتعليم الجمهور عامة ، وان الناس ليتفاوتون في انظارهم وقرائهم ، ولا بد من مخاطبة كل فرد بما يستطيع فهمه ، ومن هنا كل الشريعة معنيان : ظاهر وباطن . فاذا اتفق الظاهر مع ما يؤدي اليه البرهان أخذ به ؛ والا فصار الى التأويل بحسب اللسان العربي ، أي « باخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية » . وللفلاسفة ، او الراسخين في العلم ، ان يقوموا بالتأويل ولكنهم يصارحون به اهل البرهان وحسب ، أعني الذين يطلبون البرهان اليقيني ، ولا يكتفون بالتأويل الجلي ، ولا بالتأويل بوجه عام أي التأويل الخطابي ، فل الجمهور الغالب . ولولا هذه الضرورة الراحنة لما بدا الاختلاف الظاهر بين العقل والنقل .

الدين يقول للعامة ما هم متبسطون لفهمه ومعرفته . والفيلسوف ينظر الى الدين بمقله فيسلم بصحته في محاله الخاص . واذا ذاك يتجلى للناظر ان الوحي يتم العقل ، والنبوة تكمل الفلسفة . وتظل الفلسفة - من ثم - اسمى صور الحق لاتها

في الوقت ذاته اسمى دين . وقد اخطأ (الغزالي) في (تهافته) حين اورد رأي الفلاسفة في الخلق من العدم ، او في حشر الجسد ، او اوصاف الجنة والنار وما شابه ، وحسب انه رد على اصحابها فكفرهم تارة ، وابدعهم تارة اخرى . والواقع عند (ابن رشد) ان تلك الآراء صوريًا في بها الانبياء للبحث على العمل الصالح . والله هو الذي يؤثر في مخيلة الانبياء ويجعلهم ينطقون بما يوافق عقلية الشعب واحواله الخاصة مما هو أحت على الفضيلة .

يقول (ابن رشد) : « ان الشرائع ... تنحو نحو تديير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان ، وبلوغه سعاده الخاصة به ، وذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان ، والفضائل النظرية والصنائع العملية ... ان الانسان لاحياة له في هذه الدار الا بالصنائع العملية ، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية ، وانه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية ، وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرايين والصوات والادعية » (٨٦) .

فالفضائل العملية والفضائل الخلقية طريق الى الفضائل النظرية او العملية . وهذا الطريق لا يزال يلو صعباً من الحس الى العقل بالقوة والعقل بالفعل فلا اتصال بالمقول المفارقة لتلقي الفيض والالهام . وهذا الصعود يتم بتمية المواهب الانسانية واستكمال المعرفة او العلم . والعلم وحده هو سبيل السعادة والاتصال بالعالم العلوي ، عالم العقول والارواح . اما زعم المتصوفة بقدره الانسان على بلوغ هذه المرتبة بدون علم ولا بحث ولا تعقل ولا حربة فانما هو ادعاء باطل ، وقول هراء ؛ بل

انه مطلب يخالف الشرع ، والشرع عينه يدعو الى النظر والاعتبار ، أي يبحث على الفلسفة .

ابن خلدون

انكر (ابن خلدون) * الفلسفة واعلن بطلانها وفساد منتحلها . ولكنه لم ينكر العقل ، ولا اغفل العلوم العقلية التي هي في نظره طبيعية للانسان من

(*) ولد (ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد الكندي المعروف بابن خلدون) سنة ٧٣٢ هـ / ١٣٢٢ م في (تونس) وكان ابوه عالماً فقها درس عليه اياه العلوم العربية واتم دراسته بمدينة (فاس) وانتقل منها الى (تلمسان) و (بجاية) وفي سنة ٨٧٥ هـ - ١٣٥٤ م استدعاه السلطان (ابو عنان المريني) الى (فاس) ونظمه في اهل محله العلمي ولكن فيلسوفاً لم ينل له بل احتبل بض الفرس ضده ، ثم تزوج الى (الادلس) ، وحظي بمنزلة رفيعة لدى (أبي عبد الله) فاك ملك (بني الاحمر) ، واستقدم من (قسنطينة) زوجه واولاده ، ثم استأذن بالرجوع الى (بجاية) ، حيث ولي الحياية ، وهي ارفع منصب في الدولة . ولكن اضطراب حيل الامن اجأه الى الفرار الى (مسكرة) فاقام فيها ست سنوات وحل بعدها الى (فاس) ثم الى (الادلس) ولكنه اضطر الى الاعتصام في قصر من قصور (بني عريف) في قلعة (ابن سلامة) جنوبي (قسنطينة) فانصرف في تلك الزمة الى وضع « كتاب البروديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » وقدمه بمجمل في ارائه الاجتماعية والفلسفية ، اضيف اليه الجزء الاول من هذا الكتاب وعرف ذلك باسم « المقدمة » الشهيرة . ورحل (ابن خلدون) بعد اعوام اربعة الى (تونس) ثم اعتزم الحج وركب البحر ووصل الى (مصر) واستوطن (القاهرة) وتصدر للافتاء في (الازهر) ولا استقرت حاله في (مصر) استقدم امرته بجرأ ولكن المركب غرق بين فيه فانصرف (فيلسوفاً) الى التدريس والقضاء ورحل الى (الحجاز) و (القدس) وسار في ركاب سلطان (مصر) حين قصد يحيمه بلاد الشام للدفاع عن (دمشق) ضد غزو (تيمورلنك) سنة ٨٠٢ هـ / ١٤٠٠ م . ولا اشتد الحصار على المدينة صمم (ابن خلدون) الفرار لئلا يقع في اسر (الخوارج) وقال اعجاب (تيمورلنك) الذي استخدمه فظاهر بالقبول على ان يسافر الى (القاهرة) لطلب كتبه ، ولكنه بقي هناك الى وفاته سنة ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م ومن آثاره التي وصلتنا سيرة حياته بقلمه ولامعي « التصريف » (ابن خلدون)

حيث انه ذو فكر . بل اعترف بان العلوم العقلية غير مختصة بملة معينة لانها « موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليفة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة او الحكمة » (٨٧) .

وقد اشتهر (ابن خلدون) بانه علم من اعلام فلسفة التاريخ ، ورائد من رواد علم الاجتماع الحديث ؛ وهنا حق باعتبار . ولكننا نحسب ان الحس الرئيسي في تجربته الفلسفية انما هو (حس العمران) او النظر في تجربة بناء المدينة الانسانية . وهو حس عقلي صبغته العلم ، وهدفه المعرفة الوضعية ، ومجاله تجربة البشر الشاملة في تاريخهم العام ، ذاك التاريخ الذي عرفه (ابن خلدون) في عصره واتخذه مخبراً لآرائه .

يقول في مقدمة (المقدمة) : « اما بعد فان فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الامم والاجيال ، وتشد اليه الركائب والرحال ، وتسمو الى معرفته السوق والاعغال ، وتتنافس فيه الملوك والاقبال ، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال ، اذ هو في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول ، والسوابق من القرون الاول ، تنمو فيها الاقوال ، وتضرب فيها الامثال ، وتطرف بها الاندية اذا غصها الاحتفال ، وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف قلبت بها الاحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمرها الارض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال ؛ وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق » (٨٨)

ويسترف (ابن خلدون) بان المؤرخين قبله كثير ، وان لهم طرائق مختلفة ، وانهم تركوا كتباً متفاوتة ، وآثاراً متباينة ، ثم يذكر بانه طالع كتب القوم ،

وسبر غورها ، فنبهت عين القريحة من سنة النغلة والنوم ، فوضع كتابه وهذبه وانتحى فيه مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة واسلوباً ، وانه شرح فيمن احوال العمران والتمنن وما يمرض في الاجتماع الانساني من العوارض الثانية انكر (ابن خلدون) الفلسفة المدرسية كما وصلت اليه ، وكان رأيه ان الفلاسفة يخطئون في زعمهم معرفة كل شيء ، واعتمادهم على الاقيسة المنطقية التي لا تتفق في الغالب مع طبيعة الاشياء المحسوسة ، لان معرفة هذه الاشياء الحسية الراحنة لا تتسنى الا بالمشاهدة . لذلك يجب على العالم ان يتفكر فيما تؤديه اليه التجربة الحسية ، ولا يكتفي كذلك بتجاربه الشخصية بل يتعمق عليها ان ينظر في مجموع تجارب الانسانية ويعنى بتمحيصها . واذ ذاك يدرك ان الحركات والظهور ناموس الكون ، وقانون الوجود ؛ وان العالم والامم والنحل والمادات لا تبقى على وتيرة واحدة ، بل هي في تغير مستمر ، وتبدل دائم . يقول : « ومن الغلط الخفي في التاريخ القهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام ؛ وهو داء دوي شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الاحاد من اهل الخليفة ... » .

وبهذه التجربة التاريخية الخفية الموصولة التي لا يظن اليها سوى الافئاذ ، تنشأ الحضارة وينمو العمران . فلحضارة غاية العمران ، ولكنها اذا تحققت في امة ، وتجمست في دولة ، وبلغت أوج كلمها ، اذنت بنهاية عمر المدنية فيمكن ، وانتقال مركزها الى مكان آخر ، او تحولها في المكان الواحد ، واليثة عينها ، من قوم الى قوم ، ومن ملك الى ملك ، او من اسرة وعصيبة الى اسرة اخرى ، وعصيبة جديدة . وعلي هذا النحو تنمو المدنية الانسانية حين تنتقل الحضارة

من دولة الى اخرى ، ومن عصر الى عصر . ولكن (ابن خلدون) لا يرقى صراحة الى فكرة تعاون الامم والاجيال في بناء صرح انساني واحد تسهم فيه الامم والقوميات بحسب ظروفها وعقرياتها ؛ بل يظل في مستوى المعطيات المشاهدة ، ولا يجاوز تخوم فلسفة التاريخ ؛ فيلتصق بالبحث عن قوانين التطور من غير ان يخلق في بحوث « فلسفية » مجردة .

والواقع ان (ابن خلدون) يسعى الى تحليل التطور الاجتماعي باكثر من سبب واحد . فهو لا ينفل أثر العوامل الثقافية والسياسية والاقتصادية بل يفتن الى تفاعلها ويضيف اليها العوامل الطبيعية الاقليمية والجغرافية . وقد انتهى من ذلك الى نظرية شاملة توضح انتقال المجتمعات من حال البداوة الى حال الحضارة ، ورأى أن البادية اصل العمران ؛ وان سكنى البدو لا يكون الا لقبائل اهل العصبية ، وهذه العصبية تجري الى غاية هي الملك . ولكنها تخضع لناموس التطور الاجتماعي . فاذا استقر الملك وتوطئت اركان الدولة ، ضعفت العصبية وانتقل الحكم الى شعب آخر ذي عصبية حية نامية .

وعلى هذا فان للدولة اعماراً طبيعية ، كما للأشخاص ، وان انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة ينبج دولة عظمى ترفد دعوة الدين اما من طريق النبوة او من طريق دعوة حق ، ترفد قوة العصبية التي كانت للامة ، بيد ان الدولة - في جميع الاحوال - تمر باطوار مختلفة ، وحالات متجددة ، فتبدأ بحسب قوانين ثابتة بقوة العصبية والشجاعة والنشاط والحيوية في حال البداوة . ثم تزدهر المدينة وتزخر الدولة بأوجه النشاط العلمي والصناعي حتى يظهر فيها الترف والبنخ ، وعندئذ تتضائل حيويتها ويتسرب اليها الفساد ، ويسارع الاضمحلال

وذاك هو قانون الاجيال الثلاثة الذي يعرب عن ظاهرة دورية «طبيعية» مستقلة عن ارادة الانسان .

د - المحساء الفلسفي

اكتشف الضيق والعناء في البلاد العربية والاسلامية مولد الفلسفة بالمعنى الدقيق . وقد جاهد الفلاسفة ، كما رأينا ، جهاداً شاقاً موصولاً في سبيل تمايزهم واستقلالهم عن منازع الفقه والتصوف والكلام . وظل الكفاح دأب هؤلاء الفلاسفة في المشرق والمغرب ، وربما اعتبر تأثير (الفزالي) العامل الحاسم في اخفاق الفلسفة وانتصار التصوف على الحركة العقلية والانتقادية في شرق البلاد وغربها . ولكن الفلسفة في الواقع لم تمت دفعة واحدة ، بل انها عرفت في المغرب العربي فترة صحو نيرة لمت فيها اسماء (ابن بلجة) و (ابن طفيل) و (ابن رشد) ثم (ابن خلدون) . بيد ان ظروف الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية قد تغيرت هنا وهناك ، واسهم هذا التبدل بالقضاء على الابداع الفلسفي الصحيح ، فبجف النسخ ، وجمدت القرائح ، واقتصروا اللاحقون على اتباع التقليد ، وشففوا بالطريقة التقريرية وحدها ، ولجأوا الى اسلوب التلخيص والجمع والشرح والتعليق ، وفقر الحواس لاستقلال الفلسفة ، وغارت عيون تجربتها ، ووجد المفكرون ان من الواجب ، ثم من الطبيعي ، ان تتمزج ضروب الفكر بعضها ببعض ، وتختلط مستويات التجربة العقلية والكلامية والفقهية والصوفية معاً . ذهبوا الى ان هذه المنازع يتم بعضها بعضاً من غير تنافر ولا منافاة ؛ فصارت النزعة الاعتزالية مثلاً تحسبان المنطق سبيلاً يؤدي

الى التصوف ، واعتمد التصوف رياضة العلوم العقلية والفلسفية في نطاق تجرية
الحساس الوجداني، والافعال الخارق للامقول . ولعل الامام الحافظ (ابن الجوزي)
٥١٤ - ٥٩٧ هـ / ١١١٢٠ - ١٢٠٠ م آخر ممثلي الفكر الانتقادي واول أصحاب
الفكر المتزمت التي لا يعرف الرجال بالحق ، بل الحق بالرجال . اما (فخر
الدين الرازي) ٥٤٣ - ٦٠٦ هـ / ١١٤٨ - ١٢٠٩ م فيعتبر رائد الطريقة
التقريرية التي اقرها (نصير الدين الطوسي) ٥٩٧ - ٦٧٢ هـ / ١٢٠٠ - ١٢٧٤ م
في محاولته التوفيق بين الفلسفة وعلم الكلام ، والتي استخدمها (السعد
التفتازاني) ٧٢٢ - ٧٩٢ هـ / ١٣٢٢ - ١٣٨٩ م على العكس لنصرة « الكلام »
على الفلسفة . اما (ابن الوزير محمد بن ابراهيم) ٧٧٥ - ٨٤٠ هـ / ١٣٧٣ -
١٤٣٦ م قد طمح الى غسل الشريعة ذاتها بترجيح اساليب القرآن على اساليب
(اليونان) ، واعاد (خواجه زاده) ، المتوفي سنة ٨٩٣ هـ / ١٤٨٧ م ، كتابة
« تهافت الفلاسفة » لينتقم من هؤلاء المبطلين كما امره بذلك خليفة
« بني عثمان » ...

المراجع والخواشي

- (١) محمد عبده : رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة ، ص ١٨٧ .
(٢) الاستاذ الحداد : القرآن والكتاب . القسم الاول ، ص ٤٤
(٣) انجيل مرقس ١٦ : ١٥
(٤) يوحنا قمبر : اصول الفلغة العربية - بيروت ١٩٥٨ ص ٦ .
(٥) صبحي صالح : مباحث في علوم القرآن ، دمشق ١٩٥٨ ص ١ .
(٦) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٨ و ٥١٤ .
(٧) DUGAT(G.): Histoire des Philosophes et des Théologiens musulmans (de 632 à 1258 de J. C.) p. 214
(٨) احمد امين : ضنى الاسلام ج ٣ ص ١٠
(٩) غولد تسيير : العقيدة والشريعة في الاسلام . ترجمة محمد يوسف موسى واخوانه ص ٨٩
(١٠) ابو الحسن علي الحلي الندوي : رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، دمشق ١٩٦٠ ص ٩٧-٩٨
(١١) المصدر السابق ، ص ١٩
(١٢) غولد تسيير : المصدر المذكور ص ٩٠ .
(١٣) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل
(١٤) كمال يازجي وانطون غطاس كرم : اعلام الفلغة العربية ، بيروت ١٩٥٧ ص ١٢٦
(١٥) الفريري : الخطوط والآثار ج ٤ ص ١٦٩
(١٦) Dugat (G.): op . cit . p . 48
(١٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨
(١٨) زهدي حسن جابر الله : المنزلة . القاهرة ١٩٤٧ ص ٥٠
(١٩) ابو الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد علي الدين
عبد الحميد . القاهرة ١٩٥٠ ص ٢١٦
(٢٠) Dugat (G) : op . cit p - 13
(٢١) Massigmon (L.): La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour
al-Hallaj, Paris 1922, T. 2. p. 491-4
(٢٢) محمد احمد ابو زهرة : المذاهب الاسلامية ص ٢٧٤ وما بعد

- (٢٣) ابو الحسن علي الحنفي الندوي : المصدر المذكور ، ص ١٩٠
- (٢٤) ابن تيمية : كتاب الرد على المتطفين ، ص ٣ .
- (٢٥) غولك تسيير : الكتاب المذكور ، ص ٢٣٨
- (٢٦) ميرزا غلام احمد : تبليغ الرسالة ص ١٧
- (٢٧) عدد (الفضل) الصادر في ١٣ ايلول ١٩١٤ : انظر المودودي : المسألة القاديانية القاهرة ١٩٥٠ ص ٤
- (٢٨) ميرزا عبد الحين آواره : الكواكب الدرية في تاريخ ظهور الباطنية والبهائية ، (الترجمة العربية) ج ١ ص ٤٢ .
- (٢٩) سيد محمد حسن : المديني الاسلام منذ اقدم الصور حتى الآن . القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٤٤
- (٣٠) دوايت م . دونالدسن : عقيدة الشيعة ، الترجمة العربية : ص ٣٥٤ .
- (٣١) جب وزملاؤه : وجهة الاسلام . ترجمة محمد عبدالمهدي ابوريده . القاهرة : ١٩٣٠ ص ١٥٠
- (٣٢) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمود . القاهرة ١٩٥٥ ص ١٣ وما بعد
- (٣٣) احمد امين : زعماء الاسلام في العصر الحديث ، القاهرة ١٩٤٨ ص ١٠٧
- (٣٤) عباس محمود العقاد : الاسلام في القرن العشرين (كتاب الحلال - ١٩٦٠) ص ١٢٢
- (٣٥) جب : الاتجاهات الحديثة في الاسلام ، الفصل الثاني .
- (٣٦) احمد امين : ظهر الاسلام ، القاهرة ١٩٥٥ ص ١١
- (٣٧) احمد امين : يوم الاسلام ، القاهرة ١٩٥٢ ص ١٣٤ .
- (٣٨) المصدر السابق ، ص ١٨٩
- (٣٩) محمد عبد المهادي ابوريده : رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٥
- (٤٠) المصدر السابق ، ص ٥٤
- (٤١) كتاب الكندي الى المتصم بالله ، المصدر السابق ، ص ١٠٣ - ١٠٤
- (٤٢) ريتشارد فالترز : الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني ، ترجمة محمد توفيق حسن ، بيروت ١٩٥٨ ص ٣٧
- (٤٣) محمد عبد المهادي ابوريده : المصدر المذكور ، ص ١٧٢ - ١٧٣
- (٤٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٧
- (٤٥) المصدر السابق ، ص ١٦٠
- (٤٦) ريتشارد فالترز : المصدر المذكور ، ص ٣٩ - ٤٠
- (٤٧) ظهير الدين البيهقي : تاريخ حكام الاسلام ص ٣٠

- (٤٨) ريتشارد فالترز : المصدر المذكور ، ص ٥١
 (٤٩) البيهقي : المصدر المذكور ، ص ٣٤
 (٥٠) الفارابي : ما ينبغي ان يقدم قبل علم الفلسفة .
 (٥١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين (افلاطون) الالهى و (ارسطاطاليس)
 (٥٢) جوير عبد النور : فطرات في فلسفة العرب . بيروت ١٩٤٥ ص ٢٥٧
 (٥٣) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٧-٥
 (٥٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥
 (٥٥) محمد كاتلم الطريحي : العقيدة عند ابن سينا (الكتاب الذهبي للبرهان الالهي
 لذكرى ابن سينا) ١٩٥٢ ص ٣٥٧ .
 (٥٦) ابن سينا : الرسالة الرشدية ص ١٥
 (٥٧) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٥٢
 (٥٨) المصدر السابق ، ص ٢٩٩
 (٥٩) ابن سينا : المبدأ والمعاد ، ورقة ١٩٣ ب
 (٦٠) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٤
 (٦١) المصدر السابق ، ص ٣٠٥
 (٦٢) المصدر السابق ، ص ٣٠٥
 (٦٣) قدري حافظ طوقان : مقام القل عند العرب ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٣٥
 (٦٤) ابن المنفع : كلية ودمنة ، القاهرة ص ١٠٨
 (٦٥) ابن المنفع : يتيمة ثاية . انظر : رسائل البقاء ، اختيار محمد كرد علي ص ١٠٨
 (٦٦) ابن المنفع : رسالة في الصحابة ، المصدر السابق ، ص ١٢٦
 (٦٧) ابن المنفع : يتيمة ثاية ، ص ١١١
 (٦٨) ابن المنفع : الادب الصغير ، ص ٤ - ٦
 (٦٩) الجاحظ : كتاب الحيوان ج ١ ، ص ١٦٨
 (٧٠) المصدر السابق ج ٢ ، ص ٥٥
 (٧١) المصدر السابق ج ١ ، ص ٣٠
 (٧٢) احمد امين : ضئ الاسلام ج ٣ ، ص ١١٢
 (٧٣) الجاحظ . المصدر المذكور ج ٦ ، ص ١١
 (٧٤) المصدر السابق ج ٦ ، ص ١٤٩
 (٧٥) اخوان الصفا : الرسائل ج ٢ ، ص ٣١٦
 (٧٦) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١١٥

- ١٦٤ -

- (٧٧) المصدر السابق ، ج ٤ ص ٦٢
(٧٨) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٣٠٢
(٧٩) الفزالي : المختصر من الضلال . الطبعة الخامسة ، دمشق ١٩٥٦ ص ٥٨
(٨٠) المصدر السابق ص ٦٣
(٨١) الفزالي : تنهايت الفلاسفة ، القاهرة ١٣٩٥ هـ ص ٢
(٨٢) عبد الحéal الصيدي : المجددون في الاسلام ، ص ٢٢١
(٨٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة عماد عبد الحادي ابوريده ص ٢٥٦
(٨٤) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٣
(٨٥) المصدر السابق ، ص ٤
(٨٦) ابن رشد : تنهايت التهاات ، طبعة الاب يويج ، ص ٥٨١
(٨٧) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٧٨
(٨٨) المصدر السابق ، ص ٣

الفهرس

الفصل الاول

الفكر العربي

الصفحة	
٥	الديانات السابوية والتوحيد
٨	مزاعم الرقيين
١٠	اصالة الفكر العربي
١٢	تعدد الروح العربية

الفصل الثاني

علم الكلام

١٤	تحديد علم الكلام
٢٤-٢٣	أ- الفرق الاولى : القدرية . الجبرية . الصفاتية
٢٤	ب- الفرق المدرسية :
٢٦-٢٥	الحوارج : الازارقة . التجذات . الصفيرية الاياضية
	الشيعة : السبائية . الفرائية . الكينائية . الزيدية .
	الامامية : أ- الاثنا عشرية ب- الاسماعيلية .
٣٢-٢٧	الراوندية . البروزية . الصيرية .
٣٣-٣٢	المرجئة
٤٤-٣٤	المعتزلة . ادوارها . فروعها . مخطوطها . مبادئها
٥١-٤٥	السنن : الاشعرية . الماتريدية
٥١	ج- الفرق المتأخرة :
٥٣	السلفية
٥٥	الروائية
٥٦	الباريلية
٥٧	الاحدية
٥٩	الشيحية

٦٠	الباية
٦١	الاولية
٦٢	النهائية
٦٣	د - حركة الاصلاح الحديث
٦٤	مدرسة السيد احمد خان
٦٦	محمد اقبال
٦٨	جمال الدين الافغانى
٧٠	محمد عبده
٧٢	احمد امين

الفصل الثالث

الفلسفة المريية

٧٦	تحديد الفلسفة المريية
	آ - الفلسفة في المشرق
٧٩	١ - التيار انعقلي :
٧٩	الكندي
٨٩	الفارابى
٩٧	ابن سينا
١٠٩	٢ - التيار الاعتقادى :
١١٠	ابن النفث
١١٤	النفطام
١١٨	الجاحظ
١٢٤	المري
١٢٨	اخوان الصفاء
١٣٤	٣ - وحدة النز الى
١٣٩	ب - الفلسفة في المغرب
١٤٢	ابن باجة
١٤٦	ابن طفيل
١٥٠	ابن رشد
١٥٥	ابن خلدون
١٥٩	ج - اعاء الفلسفة

جدول النخط أو الصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٧	٤	يوقف	يتقف
٢٨	١٦	بالصمة	بالصمة
٢٩	١٧	زين بن علي بن البايدن	زيد بن علي زين البايدن
٤٦	٣	روية	الروية
٤٨	٥	ور (الحتوية)	(الحتوية)
٤٩	٤	الدائمة	الدائمة
٥٠	٨	وحيث	وحيث
٦٤	١٠	الاستجابة	الاستجابة
٦٩	١١	فريضة	فريضة
٧٣	٨-٩	الجبر من	الجبر باعتقاداته الدينية على الرغم من
٧٦	١	الفصل الخامس	الفصل الثالث
٨٢	٦	بجائتها	بجائتها
٩٧	١٠	وعى	وعى
٩٩	٩	فيا	فيا
١٠٦	٢	نحول	نحول
-	١٠	تقير	تقير
١٠٩	٣	الانتقادي	الانتقادي

صدر من آثار

عَادِلُ الْعَوَا

بحوث إسلامية

L'Esprit critique des Frères de la Pureté
Encyclopédistes arabes du IV^e/X^es .

مكتبات اسماعيلية نُفِثَ لأول مرة
انقاذ المجتمع الاسلامي ، للمختشرق « جب »
بنية الفكر الديني في الاسلام ، للمختشرق « جب »
الكلام والفلسفة

بحوث فلسفية

المدنية : سرائرها وبقيتها
المذاهب الاغلاوية : (جزأونه)
القيمة الاغلاوية
فلسفة القيم
الوجودان

قيد الطبع

التجربة الفلسفية

التبوع العربي الحديث في عقلي الاسلام والقومية

Bibliotheca Alexandrina



0405224

